



قراءات في الخطاب الشرعي (٦)



الإسلام الممكن

دراسة تأصيلية في فقه المسافة بين فهم النص وتطبيقه

ماهر بن محمد القرشي

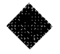
nama-center.com

الإسلام الممكن

دراسة تأصيلية في فقه المسافة

بين فهم النص وتطبيقه





قراءات في الخطاب الشرعي (٦)

الإسلام الممكن

دراسة تأصيلية في فقه المسافة بين فهم النص وتطبيقه

ماهر بن محمد القرشي

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies Center

الإسلام الممكن

دراسة تأصيلية في فقه المسافة بين فهم النص وتطبيقه

ماهر بن محمد القرشي/ مؤلف من السعودية

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء»



بيروت – لبنان

هاتف: ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

المملكة العربية السعودية – الرياض

هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦

فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩

ص ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١

E-mail: info@nama-center.com

تصميم الغلاف والإشراف الفني:



دار وجوه للنشر والتوزيع

Wojooh Publishing & Distribution House

www.wojoooh.com

المملكة العربية السعودية – الرياض

للتواصل:

http: //www.facebook.com /Wojoooh

ح/ مركز نماء للبحوث والدراسات ١٤٣٤هـ.

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

القرشي، ماهر محمد عديان

الإسلام الممكن:دراسة تأصيلية في فقه المسافة بين النص وتطبيقه. / ماهر محمد عديان القرشي . – الرياض ، ١٤٣٤هـ

٢٥٦ ص؛ ١٤,٥ × ٢١,٥ سم

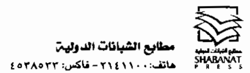
ردمك: ٣-٠-٩٠٤٢٣-٦٠٣-٩٧٨

١ -الإسلام - مبادئ عامة ٢ - الفكر الإسلامي أ. العنوان

ديوي ٢١١ ١٤٣٤/٢٥٩٢

رقم الإيداع: ١٤٣٤/٢٥٩٢

ردمك: ٣-٠-٩٠٤٢٣-٦٠٣-٩٧٨



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة



قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ:

(الأمر والنهي الذي يسميه بعض العلماء التكليف الشرعي هو مشروط بالممكن من العلم والقدرة)[1].

(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ٣٤٥).



مدخل

إِنَّ الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيّئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إلـه إلَّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أَنَّ محمَّداً عبده ورسوله ﷺ، وبعد:

أولاً: مسار البحث:

﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٤﴾ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٥﴾﴾ [القصص: ٤، ٥].

سنة الله ﷻ الجارية في هلاك الظالم ونصرة المظلوم لا تستثني أحداً، مهما كان دينه وجنسه. طالما بقي في الأرض ظالم ومظلوم وجبّار ومستضعف، والتاريخ البشري كله شاهد على ذلك، وليس آخر هذه السنن الربانية ما نشهده اليوم من الثورات العربيّة.

قبل الربيع العربي المبارك وقبل ثورة المستضعفين على الظالمين، عاش العالم العربي ـ سنين طويلة ـ حالةً من التأخر والنكوص عن ركب الحضارة، يرى العالم من حوله: يتقدم وهو يتأخر، ينهض وهو يسقط، وكان السؤال المطروح دوماً: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟!

لم يكن «شكيب أرسلان» ـ وحده ـ من تمّ طَرْح هذا السؤال عليه: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟»؛ ليجيب في كتاب مستقل، بل كان هذا السؤال يعيش في ضمير الأمة من قبله، منذ بدايات الضعف وإرهاصات السقوط، يعيش في ضمير الأمة مع كل مرة تقارن فيها بين تاريخها المجيد وواقعها المرير.

ربما كان كتاب «أرسلان» هذا هو أول من صاغ سؤال النهضة صياغةً واضحة وسلسة. ولكن رغم وضوح السؤال وقصره إلا أن إجابته لم تكن بنفس درجة الوضوح والاختصار، فهذا «أرسلان» نفسه، يصنِّف كتاباً كاملاً ـ كما أشرنا ـ للإجابة على هذا السؤال المختصر، ولم يزل المفكرون من أهل عصره والذين جاؤوا من بعده يسوِّدون مئات الصفحات للإجابة عليه.

(هل ثمَّ خلل في الإجابة، بمعنى أن المحللين والدارسين على مدى مائة عام فشلوا في التسلل إلى موقع العلة ومكمن الداء؟ أم أن المشكلة تكمن في أن الأمر لا يتطلب إجابات نظرية بحتة، بل أفعالاً واقعية ملموسة وقوة بشرية تمتلك الإرادة

والقدرة؟ وحتى هذه الأفعال غير ممكنة الحدوث ما لم يتم وضع رؤية فكرية نظرية تؤسس للانطلاق العلمي)[1].

غير أن أكثر من كتبوا حول سؤال النهضة يُجْمِعون على أن «الاستبداد» من أهم أسباب تأخر المسلمين، إن لم يكن هو السبب الرئيس. ومن أبرز هؤلاء: عبد الرحمٰن الكواكبي الذي كان يقول: (كلٌ يذهب مذهباً في سبب الانحطاط وفي ما هو الدواء، وحيث إني قد تمحص عندي أن أصل هذا الدواء هو الاستبداد السياسي)[2]، وربما لا تخلو نظرة الكواكبي من شيء من المبالغة إلا أنها تمثل تعبيراً حقيقيّاً عن الأثر السيئ للاستبداد في ضمير الأمة.

منذ العام (٢٠١١م) حين اجتاحت رياح التغيير بلداناً عربية عديدة، وانتصرت إرادة الشعوب على إرادة الحاكم المستبد، وتم التغلب على سببٍ يُعدّ من أهم أسباب الانحطاط والتأخر وهو الاستبداد؛ منذ ذلك التاريخ وهذه الشعوب توجِّه أنظارها نحو الإسلاميين لتسليمهم دفة الحكم وإدارة البلاد؛ إيماناً منها بأنهم الخيار الأفضل.

هذه الثقة من الشعوب تضع الإسلاميين أمام اختبار تاريخي بالغ الصعوبة، يوجب عليهم مضاعفة الجهود واستثمار كافة الإمكانات المتاحة؛ لتجاوز هذا الظرف التاريخي المهم. وحيث

---

(١) نحو مشروع نهضة (٧).

(٢) الأعمال الكاملة (١٨١).

إن رسالة هذه الأحزاب الإسلامية هي تطبيق الشريعة الإسلامية؛ استجابة لقول الباري ﷻ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥] وغير ذلك من الآيات الصريحة في وجوب تطبيق الشريعة، فإن ثمة جملة من الصعوبات والتحديات تحيط بالمشروع الإسلامي السياسي، ومن أبرزها:

١ ـ ضغط الظروف الدولية؛ فهناك (القلق الغربي بشأن الاتفاقيات السياسية والاقتصادية والعسكرية والتراتيب الدولية السابقة على قيام الثورة، والخوف على المصالح الغربية في البلاد العربية وما سيطرأ من تغير في العلاقات الخارجية، والتوجس من النظام الآتي بعد الثورة وكيف سيكون توجهه، والترقب للموقف الأيديولوجي الجديد والمشهد السياسي المقبل، والموقف من الأحداث الساخنة في فلسطين)[١].

٢ ـ ضغط الظروف الداخلية بشقيها: الأحزاب والشعب. فالأحزاب والتيارات الليبرالية والقومية والاشتراكية وغيرها تترقب الفرصة تلو الفرصة؛ لإجهاض مشروع «الإسلام السياسي»، وإثبات عدم صلاحيته للتطبيق في هذا العصر. أما الشعوب وإن كانت تنبض بحب الإسلام والانتماء إليه فلا ننسى أنها عاشت في ظل الاستعمار والغزو الفكري سنين طويلة[٢]، الأمر الذي يفرض

(١) المشاركات السياسية المعاصرة (٦٩).

(٢) ينظر: حاضر العالم الإسلامي الواقع والتحديات (١٢٧ ـ ١٥١)، أجنحة المكر الثلاثية (١٧٦ ـ ١٧٩).

على المشروع الإسلامي شيئاً من التؤدة والتريث والأخذ بسنن المرسلين في التدرج والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة.

لئن كان من الواجب ـ في الماضي ـ الكتابة حول مسائل السياسة الشرعية ومقومات الدولة الإسلامية وتكثيف الدراسات والأبحاث حيال ذلك؛ فإن هذا الواجب بات ـ في هذه المرحلة ـ أكثر تحتماً وأشد حاجة من أي وقت مضى.

عبر هذه الدراسة «الإسلام الممكن» حاولت أن أشارك في هذا الواجب الكفائي بتقديم رؤية متوازنة حول مسألة تطبيق الشريعة، تتوسط بين مَنْ يفرِّط في مفاهيم الشريعة مراعاةً للواقع ومَنْ يغلو فيها تجاوزاً للواقع. حاولت ـ قدر الإمكان ـ صياغة رؤية تساهم في الجمع بين حفظ معاني الشريعة الإسلامية الثابتة وبين مراعاة الزمان والمكان والحال. ﴿وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨].

ثانياً: عموم الشريعة الإسلامية:

عنوان الدراسة «الإسلام الممكن» وطبيعة الموضوعات المتناولة في هذا البحث، فرضت علينا الحديث عن عموم الشريعة الإسلامية وكمالها والتأكيد على صلاحيتها لكل زمان ومكان. ورغم وضوح المعنى الكلي لعموم الشريعة لدى أكثر الناس، فإن المعنى التفصيلي لمبدأ عموم الشريعة قد يخفى على كثير منهم.

أدلة عموم الشريعة واضحة وصريحة لا تقبل الرأي أو الاجتهاد، يقول الله ﷻ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، ويقول

النبي ﷺ: «**أُعْطِيتُ خَمْساً لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي**» وعدَّ منها: (وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً)[1]، وغير ذلك من الآيات الكريمة والأحاديث النبوية في هذا المعنى.

مبدأ عموم الشريعة يشمل المكان والزمان والحال، فهي دائمةٌ على امتداد الأزمنة والعصور، شاملةٌ لجميع بقاع الأرض، مستوعبة لجميع الأحوال وشؤون الإنسان الخاصة والعامة في دنياه وأخراه. (فلرسالته ﷺ عمومان محفوظان لا يتطرق إليهما تخصيص: عموم بالنسبة إلى المرسل إليهم، وعموم بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه من بعث إليه في أصول الدين وفروعه؛ فرسالته كافية شافية عامة، لا تحوج إلى سواها، ولا يتم الإيمان به إلا بإثبات عموم رسالته في هذا وهذا، فلا يخرج أحد من المكلفين عن رسالته، ولا يخرج نوع من أنواع الحق الذي تحتاج إليه الأمة في علومها وأعمالها عما جاء به)[2].

ما سبق تقريره هو بيان المعنى الكلي لعموم الشريعة الإسلامية، وأما المعنى التفصيلي لمبدأ العموم، فيمكن إيضاحه عبر تقسيم الأحكام الشرعية إلى قسمين؛ هما: الأحكام الثابتة والأحكام المتغيرة، فإنه من المقرر عند العلماء بعد استقراء مصادر الشريعة الإسلامية أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى هذين

---

(١) صحيح البخاري برقم (٣٥)، صحيح مسلم برقم (٥٢١).

(٢) أعلام الموقعين (٤/ ٢٨٥).

القسمين الأساسيين[1]. وهذا التقسيم المهم من شأنه أن يمنحنا البعد المتكامل لمفهوم عموم الشريعة، وفيما يلي سنعرض ـ بإيجاز ـ هذين القسمين مع بيان علاقتهما بمبدأ عموم الشريعة:

١ ـ الأحكام الثابتة؛ والمقصود بها تلك الأحكام التي لا تختلف باختلاف الزمان والمكان؛ بمعنى أنها لا تخضع لتغيُّرات الواقع، وليس المراد بها محكمات الشريعة أو القطعيات وحسب، بل تشمل الظنيات أيضاً. وضابط الأحكام الثابتة أن تغيرات الواقع لا تؤثر في معناها. وهذه الأحكام إما أن تكون على هيئة جزئيات كأحكام العبادات مثلاً، وإما أن تكون على هيئة قواعد كلية كقاعدة الشورى والعدل ورفع الحرج ونحو ذلك. وينبني على ذلك أن هذا النوع من الأحكام صالح لكل زمان ومكان إما على سبيل القطع «المحكمات» أو على سبيل الظن «الظنيات». ولا يدخل التغيّر فيها، إلا من قبيل الضرورات والحاجات فإذا زالت رجع الحكم إلى أصله، أو من قبيل تنزيل الأحكام على أفراد النوازل وجزئيات الحوادث «تحقيق المناط». وذلك أن الأحكام الجزئية الثابتة جاءت في المجالات الجوهرية المستقرة في حياة الإنسان، والأحكام الكلية جاءت فيما طبيعته التغير والتنوع والقابلية لأكثر من وجه عند تطبيقها.

٢ ـ الأحكام المتغيرة وهي الأحكام المبنية على الأعراف

---

(١) ينظر: عوامل السعة والمرونة (٧٥)، فقه المتغيرات في علائق الدولة المسلمة بغير المسلمين (٣١ ـ ٥٢).

أو العلل المتبدلة أو المصالح المتغيرة أو قاعدة الضرورات والحاجات[1] ونحو ذلك، (فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان؛ لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً، للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة، المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد؛ لبقاء العالم على أتمّ نظام وأحسن إحكام)[2]. والأحكام المتغيرة تشمل ما كان منصوصاً عليه أو ما لم يرد بشأنه نص خاص. وضابطها أن الشارع إما أن يكون قد علَّق حكمها على تغيرات الواقع ـ لا على سبيل الاستثناء بل على الدوام ـ كالأحكام المبنية على العرف أو المصلحة، أو علّق الشارع تغيُّر حكمها مراعاةً لضرورات الواقع وحاجاته كالأحكام الاستثنائية. ومدخل عموم الشريعة في هذا القسم واضح لا يحتاج إلى بيان.

يؤكد ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ هذا التقسيم في كتابه «إغاثة اللهفان»، حيث يقول: (الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة؛ كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء

---

(١) قاعدة الضرورة وكذلك قاعدة الحاجة هما المدخلان الوحيدان لتغيّر الأحكام الثابتة؛ فإذا زالت الضرورة أو الحاجة زال التغيّر عن الحكم الثابت.

(٢) مجموعة رسائل ابن عابدين (٢/ ١٢٥).

المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً؛ كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها. فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة)، ثم يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان أن هذه المعاني قد تخفى على كثير من الناس: (وهذا باب واسع اشتبه فيه على كثير من الناس؛ الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجوداً وعدماً)[1]. وسيأتي مزيد بيان لهذا المعنى في ثنايا البحث ـ إن شاء الله ـ.

والمقصود أن عموم الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان ليس من جهة أحكامها الأصلية «الإسلام الكامل» وحسب، وإن كانت أحكامها الأصلية عدل كلها ورحمة كلها وكمال كلها، ولكن أيضاً من جهة أحكامها المتغيرة، سواء تلك الأحكام التي علّق الشارع تطبيقها بمتغيرات الواقع من الأعراف والمصالح المتغيرة، أم الأحكام الاستثنائية التي تشرع في حال الضرورة أو الحاجة على خلاف الأصل؛ توسعةً على العباد ورفعاً للحرج عنهم، والله ﷻ يقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

بهذا المعنى المتكامل لمبدأ عموم الشريعة، يصح أن نصفها بأنها صالحة لكل زمان ومكان وفي كل الظروف؛ لأنه لو كان المعنى هو الأحكام الأصلية «الإسلام الكامل» فقط، لكانت حالات الضرورة والحاجة وعند فساد الزمان ليست صالحة لتطبيق أحكام الشريعة، (فالشريعة الإسلامية شريعة خالدة، وضعت

---

(١) إغاثة اللهفان (١/ ٣٣٠ ـ ٣٣٣).

لتحكم الناس في جميع الظروف والأماكن والأزمان والأحوال، لا تفارق الناس في كل حالاتهم وأوضاعهم التي لا تسير على وتيرة واحدة.. ورعاية الإسلام للأوضاع الاستثنائية التي تحل بالمكلفين، أكسبتهم القدرة على السير مع التكاليف في جميع الحالات، وهي عامل من عوامل سعتها ومرونتها)[١]، حيث راعت الشريعة (الضرورات والحاجات والأعذار التي تنزل بالناس، فقدرتها حق قدرها، وشرعت لها أحكاماً استثنائية تناسبها، وفقاً لاتجاهها العام في التيسير على الخلق ورفع الآصار والأغلال التي كانت عليهم في بعض الشرائع السابقة)[٢].

---

(١) السياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي (٢٣٢).

(٢) عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية (٦٥).

الفصل الأول

مفهوم الإسلام الممكن

المبحث الأول

المفهوم

أولاً: معنى الإسلام الممكن:

مصطلح الإسلام الممكن مركَّبٌ من كلمتين: من كلمة «الإسلام» التي تتناول جميع الأحكام الشرعية، سواء الأحكام الأصلية أم الاستثنائية، وسواء الأحكام الثابتة أم المتغيرة، فكلمة الإسلام شاملة لجميع أحكام الشريعة النظرية والتطبيقية. ومن كلمة «الممكن» التي تقتصر على ما توافر فيه شرط القدرة. ومن ثَمَّ فإن المراد بمصطلح «الإسلام الممكن»: الأحكام الشرعية التي توافرت فيها شروط التطبيق وانتفت عنها موانعه.

وبعبارة أخرى: فإن الإسلام الممكن هو ما كان مرتبطاً بحدود الاستطاعة الشرعية والمصلحة المعتبرة. وما لم يتوافر فيه شرط الاستطاعة من الأحكام الشرعية أو لم تتحقق فيه المصلحة المعتبرة عند تطبيقه، فإنه خارج عن مفهوم الإسلام الممكن، بل خارج عن دائرة التكليف في الشريعة إلى أن تتحقق القدرة على تطبيقه، وإن كان هو من جملة مفهوم الإسلام المطلق.

إذن «الإسلام الممكن» هو الصيغة التوفيقية بين أحكام الشرع وتغيرات الواقع؛ وفقاً لقاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد أو الحسنات والسيئات كما سماها ابن تيمية رحمه الله[1]، (وأصل هذا أن الله جل وعز بعث الرسل لتحصيل المصالح وتكميلها بحسب الإمكان، وتقديم خير الأمرين بتفويت أدناهما. والله سبحانه حرم الظلم على عباده وأوجب العدل، فإذا قُدِّر ظلمٌ وفسادٌ ولم يمكن دفعه، كان الواجب تخفيفه وتحري العدل والمصلحة بحسب الإمكان)[2].

إن الحديث عن اعتبار شرط الإمكان عند تطبيق الشريعة ليس ترفاً معرفيّاً أو شبهةً يُتمسك بها لانتقاص بعض أحكام الشريعة، بل هو ضرورةٌ شرعية ومقصدٌ معتبر، فإن الله عز وجل لم يخاطبنا إلا بما كان في حدود قدرتنا وطاقتنا، ولم يجعل علينا في الدين من حرج، حيث يقول تبارك وتعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]. فإن (الإصلاح مطلوب على حسب القدرة والإمكان)[3]، (فإذا تعذر إقامة الواجبات من العلم والجهاد وغير ذلك، إلا بمن فيه بدعة، مضرتها دون مضرة ترك ذلك الواجب: كان تحصيل مصلحة الواجب مع مفسدة مرجوحة معه، خيراً من العكس)[4].

---

(١) حيث عقد رحمه الله فصلاً كاملاً لتأصيل التعارض بين المصالح والمفاسد سمّاه: (فصل جامع في تعارض الحسنات والسيئات). ينظر: مجموع الفتاوى (٢٠/٤٨ ـ ٦١).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٩/ ٢٧١).

(٣) تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان (٣٨٨).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٢١٢).

قال الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ في «الموافقات»[1]: (ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه: القدرة على المكلَّف به، فما لا قدرة للمكلف عليه، لا يصح التكليف به شرعاً وإن جاز عقلاً)، وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في «مجموع الفتاوى»[2]: (الأمر والنهي الذي يسميه بعض العلماء التكليف الشرعي هو مشروط بالممكن من العلم والقدرة، فلا تجب الشريعة على من لا يمكنه العلم كالمجنون والطفل، ولا تجب على من يعجز كالأعمى والأعرج والمريض في الجهاد. وكما لا تجب الطهارة بالماء والصلاة قائماً والصوم وغير ذلك على من يعجز عنه، سواء قيل: يجوز تكليف ما لا يطاق أو لم يجز؛ فإنه لا خلاف أن تكليف العاجز الذي لا قدرة له على الفعل بحال غير واقع في الشريعة، بل قد تسقط الشريعة التكليف عمن لم تكمل فيه أداة العلم والقدرة؛ تخفيفاً عنه وضبطاً لمناط التكليف).

إن فقه الممكن ليس فقهاً استثنائياً في الشريعة أو محدود التطبيق في الواقع؛ بل هو فقه أصيل وواسع التطبيق، خصوصاً مع فساد الزمان وبعد الناس عن آثار النبوة وحالة الاستضعاف التي يعيشها المسلمون اليوم، وقد أكد ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ على هذا المعنى في الفصل الذي عقده حول تعارض الحسنات والسيئات، حيث يقول: (وهذا باب التعارض بابٌ واسعٌ جداً، لا سيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة، فإن

---

(١) (٢/١٧١).

(٢) (١٠/٣٤٥).

هذه المسائل تكثر فيها، وكلما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل)، ثم يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: (ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة، فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم، فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب وإن تضمن سيئات عظيمة، وأقوام قد ينظرون إلى السيئات فيرجحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة، والمتوسطون الذين ينظرون الأمرين)[1].

ولا بدّ من مراعاة أن فقه الممكن فقه دقيق، يحتاج إلى تدبر ورويّة، وإلى نظر في الشريعة ونظر في الواقع، وجميع مسائله ساحة لاختلاط الحسنات والسيئات وميدان لتجاذب المصالح والمفاسد؛ ولذلك (ينبغي للعالم أن يتدبر أنواع هذه المسائل، وقد يكون الواجب في بعضها: العفو عند الأمر والنهي في بعض الأشياء؛ لا التحليل والإسقاط. مثل أن يكون في أمره بطاعة، فعلاً لمعصية أكبر منها، فيُترك الأمر بها؛ دفعاً لوقوع تلك المعصية.. ومثل أن يكون في نهيه عن بعض المنكرات، تركاً لمعروف هو أعظم منفعة من ترك المنكرات، فيسكت عن النهي؛ خوفاً أن يستلزم ترك ما أمر الله به ورسوله مما هو عنده أعظم من مجرد ترك ذلك المنكر)[2].

(إن مسألة تطبيق الشريعة من أهم - إن لم تكن هي أهم -

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٨ - ٥٩).
(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٨ - ٥٩).

المسائل التي تحتاج إلى فقهٍ متمكن لا يجافي القواعد الشرعية والنصوص القطعية، ولكنه لا يتنكر للوقائع المشهودة والمصالح الظاهرة. الكثيرون يغرقون في تفاصيل الشريعة عن النظر إلى عللها ومقاصدها ومصالحها وظروف تطبيقها وشروطها الموضوعية في الحال والمآل)[1].

ثانياً: التمييز بين الفهم والتطبيق:

مصطلح الإسلام الممكن أو بعبارة أخرى: مبدأ تطبيق الإسلام يقوم على قاعدة: التمييز بين فهم النص وتطبيقه. سأحاول في السطور القليلة القادمة بيان معنى فهم النص ومعنى تطبيقه، والتمييز بين قواعد ومجالات كل واحد منهما، والإشارة إلى أثر هذا التمييز في التطبيق المتوازن للشريعة، وأثره في حفظ معاني الشريعة من التحريف والتبديل.

حين خاطبنا الله ﷻ ورسوله الكريم ﷺ بهذه الشريعة الغراء، لم يكن الخطاب مقتصراً على طلب فهم الشريعة والتدبر في معانيها وحسب، بل اشتمل الخطاب أيضاً على طلب تطبيقها والعمل بمقتضاها؛ ولذلك تضمّن الوحي بيان القواعد اللازمة لفهم خطاب الوحي كقوله ﷻ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٥]، وهذا تنبيه إلى أن سبيل فهم الشريعة لا يكون إلا عبر لغة العرب وأساليبها في الكلام. وتضمّن الوحي

(١) أسئلة الثورة (١١١).

أيضاً بيان بعض القواعد اللازمة لتطبيق خطاب الوحي، ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ وَرَتَّلۡنَٰهُ تَرۡتِيلٗا ٣٢﴾ [الفرقان: ٣٢] ففي الآية تنبيه على أهمية التدرج في التطبيق. وغير ذلك من الآيات الكريمة في تقرير هذا المعنى، وأما الأحاديث فكثيرة يطول المقام بذكرها هنا، وسيأتي ذكر شيء منها في ثنايا البحث ـ إن شاء الله ـ.

وهذا من معاني كمال الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان، كما قال ﷻ: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [المائدة: ٣]، ومن الملفت للانتباه أن هذه الآية الكريمة التي تحدثت عن كمال الشريعة؛ أشارت لقاعدة من أهم قواعد التطبيق وهي قاعدة الضرورات؛ تنبيهاً إلى أن مفهوم كمال الشريعة لا يختص بالأحكام الأصلية فقط، بل يشمل الأحكام الاستثنائية أيضاً.

إذا تبين هذا، فإن المراد بقواعد فهم النص؛ أي: قواعد فهم أحكام الشريعة ومعانيها الثابتة التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، سواء أكانت تلك الأحكام والمعاني قطعيةً أم ظنيةً، كما قدمنا في مدخل هذا البحث، وذكرنا هناك أن الأحكام الثابتة تشمل المسائل الجزئية، وتشمل أيضاً القواعد الكلية؛ وذلك أن (الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر)[1].

---

(١) الموافقات (٥/ ١٤).

والمقصود بالجزئيات؛ أي: الأدلة الخاصة بمسائل معينة؛ كتفاصيل أدلة مسائل الصلاة والزكاة والحج والمواريث والحدود ونحو ذلك. والمراد بالقواعد العامة؛ أي: الكليات النصية والكليات الاستقرائية، فالكليات النصية هي التي جاءت في نصوص الكتاب والسُّنَّة، مثل قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ [النساء: ٥٨]، وقوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ﴾ [الأنعام: ٦٤]، وقوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»[(١)]، ونحو ذلك. وأما الكليات الاستقرائية، (فهي التي يتوصل إليها عن طريق استقراء عدد من النصوص والأحكام الجزئية؛ كحفظ الضرورات والحاجيات والتحسينيات، وسائر المقاصد العامة للشريعة، والقواعد الفقهية الجامعة، مثل: الضرورات تبيح المحظورات والمشقة تجلب التيسير)[(٢)].

وتقوم قواعد فهم النص على أصلين؛ الأصل الأول: اللغة العربية، والأصل الثاني: مقاصد الشريعة. يقول الشاطبي في الموافقات[(٣)] عن هذين الأصلين: (الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص، فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد.. يلزم العلم بمقاصد الشرع من

---

(١) الموطأ برقم (٢٨٩٥)، سنن ابن ماجه برقم (٢٣٤٠)، سنن الدارقطني برقم (٣٠٧٩)، قال النووي في الأربعين: (وله طرق يقوي بعضها بعضاً). ينظر: جامع العلوم والحكم (٢/ ٢٠٧).

(٢) نظرية المقاصد عند الشاطبي (٣٨٧ ـ ٣٨٨).

(٣) الموافقات (٥/ ١٢٤ ـ ١٢٧).

الشريعة جملة وتفصيلاً)، ويقول ابن تيمية عن الأصل الأول «اللغة العربية»: (إن الاستدلال بالقرآن إنما يكون بحمله على لغة العرب التي أنزل بها بل قد نزل بلغة قريش، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٥]، فليس لأحد أن يحمل ألفاظ القرآن على غير ذلك من عرف عام واصطلاح خاص، بل لا يحمله إلا على تلك اللغة، فإذا كان أهل الكلام من قد اصطلح في لفظ الواحد والأحد والجسم وغير ذلك من الألفاظ على معانٍ عنوها بها، إما من المعنى اللغوي أو أعم أو مغايراً له؛ لم يكن له أن يضع القرآن على ما وضعه هو، بل يضع القرآن على مواضعه التي بينها الله لمن خاطبه القرآن بلغته، ومتى فعل غير ذلك كان ذلك تحريفاً للكلم عن مواضعه)[1].

أما قواعد التطبيق فالمراد بها قواعد التعامل مع الأحكام المتغيرة بتغير المكان والزمان والحال؛ وذلك وفقاً لتغير المصالح والأعراف ووجود الحاجات والضرورات، وغالب هذه الأحكام اجتهاديةٌ يختلف المختصون في تقريرها وفي تحقيق مناطاتها، (فالرأي كثيراً ما يكون في تحقيق المناط الذي لا خلاف بين الناس في استعمال الرأي والقياس فيه)[2]. وهي تتنوع إلى ثلاثة أقسام رئيسة:

القسم الأول: ما جاء فيه نص شرعي خاص، ولكن الشارع

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٣/ ١٩٢).

(٢) الاستقامة (١/ ٧).

علّق تطبيقه بالعرف أو المصلحة المتغيرة، ومن ذلك (ما فرضه عمر بن الخطاب رضي الله عنه من ضريبة الخراج على الأرض الزراعية التي فتحت عنوة؛ فإنه لم يقسمها بين الغانمين، مع أن ظاهر النص يدعو إلى ذلك، فقد قال الله عز وجل: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١]، ومع هذا لم يكن فعله هنا مخالفاً للنص، حيث فهم أن آية الأنفال السابقة لا تفيد تعيين التقسيم، وإنما تدل على ثبوت الخيار لولي الأمر، بين قسمة الأراضي بين الغانمين وعدمه مع وضع الخراج عليها، حسبما يراه من المصلحة التي تعود على الأمة من اختيار أحد الأمرين، وكان سنده في هذا الفهم فعل الرسول ﷺ في فتح خيبر وفتح مكة، حيث قسم في فتح خيبر؛ لأن المصلحة كانت في التقسيم.. ولم يقسم في فتح مكة؛ لعدم وجود مصلحة التقسيم)[1]، ومن ذلك أيضاً إيقاف عمر رضي الله عنه لسهم المؤلفة قلوبهم في الزكاة، مع وجود نص خاص وهو قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾﴾ [التوبة: ٦٠]، ولم يكن عمر رضي الله عنه حين أوقف سهم المؤلفة قلوبهم مخالفاً للنص الشرعي، ولكنه (فهم أن الله عز وجل لم يقرر لهم هذا السهم على أنه شريعة عامة، يُعمل بها في كل زمان ومكان، وإنما قرره بسبب

(١) فقه المتغيرات في علائق الدولة المسلمة بغير المسلمين (١/ ٣٣).

ضعف المسلمين في أول نشأة الإسلام وحاجتهمْ إلى من يعضدهم وينصرهم.. فإذا قَوِيَ أمر المسلمين، وأصبحوا في عزة ومنعة زال المعنى الذي من أجله وجب ذلك السهم)[1]، وغير ذلك من الأمثلة.

القسم الثاني: ما جاء فيه نصٌ شرعي خاص، ولكن وجدت حاجة أو ضرورة تمنع من تطبيقه، وهو ما يعرف بالأحكام الاستثنائية، مثل إسقاط عمر رضي الله عنه حد السرقة عام المجاعة، مع وجود نص خاص وهو قوله عز وجل: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٣٨﴾ [المائدة: ٣٨]؛ وذلك أن (السَّنَة إذا كانت سنة مجاعة وشدة غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسدُّ به رمقه)[2]، وهذا أصلٌ عامٌ في الشريعة وهو سقوط الواجبات عند العجز عنها وإباحة المحظور عند تحقق الضرورة. والفرق بين هذا القسم والذي قبله هو أن القسم الأول يتغيَّر الحكم فيه لا على سبيل الاستثناء والضرورة، وإنما يتغير بحسب المصلحة التي عُلّق عليها الحكم. وأما هذا القسم فهو خاص بباب الضرورات والحاجات.

القسم الثالث: ما لم يرد بشأنه نص خاص أو ما في معنى النص الخاص كالإجماع والقياس، وهي الأحكام المبنية على

---

(١) المدخل إلى السياسة الشرعية (٧١ ـ ٧٢).

(٢) أعلام الموقعين (٣/ ١٧ ـ ١٨).

المصالح المرسلة والقواعد الكلية ومقاصد الشريعة؛ وذلك أن (الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر)[1].

والمقصود مما سبق: التفريق بين نوعين من القواعد في التعامل مع النصوص الشرعية:

النوع الأول: قواعد فهم النص، وهي ترجع إلى أصلين عظيمين ـ كما قدّمنا ـ: اللغة العربية ومقاصد الشريعة، وقد وضع العلماء لهذين الأصلين قواعد تفصيلية كثيرة، ليس من بين هذه القواعد تأثير تغيرات الزمان والمكان «الواقع» على فهم النص وتفسيره؛ لأنّ مجال هذه القواعد هو الأحكام الثابتة التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان.

والنوع الثاني: قواعد التطبيق، وهي مختلفة تماما عن قواعد فهم النص، حيث تقوم على الموازنة بين المصالح والمفاسد، وتفعيل قاعدة الاستطاعة، وإجراء قاعدة التدرج، ومراعاة مآلات الأفعال، وفقه مراتب الأحكام، ومراعاة تغير الأعراف والمصالح، ونحو ذلك. مع الإشارة إلى أن أنظار العلماء قد تختلف في بعض المسائل بين إلحاقها بالأحكام الثابتة أو الأحكام المتغيرة.

ومما يجدر التنبيه عليه: أن قواعد التطبيق ذات شقّين: شقّ استنباطي وشقّ إجرائي؛ فالشقّ الاستنباطي (التأصيلي) لا يُعْرَف

---

(١) الموافقات (٥/ ١٤).

إلا عبر قواعد الفهم؛ لأنه في حقيقته حكم ثابت لا يتغيّر، بخلاف الشقّ الإجرائي فإنه لا علاقة له بقواعد الفهم والتفسير؛ إذ هو تطبيق متغيّر مختصٌّ بمعالجة واقعة معيّنة (تحقيق المناط).

فقاعدة مراعاة المآل ـ مثلاً ـ، وهي من أهم قواعد التطبيق؛ تمثّل حكماً ثابتاً في الشريعة من جهة الاستنباط والتأصيل، حيث لا تختص بزمان دون زمان بل يجب استعمالها في جميع الأزمنة، وفي ذات الوقت تمثّل حكماً متغيّراً من جهة إجراء هذه القاعدة على واقعة ما، حيث لا يمكن تعميم أحكام هذه الواقعة على جميع الوقائع الأخرى. وبهذا التقرير يتبين لنا أن قواعد التطبيق فرع عن قواعد فهم النص في الشريعة، وذلك أن استنباط قواعد التطبيق لا يكون إلا عبر أدوات الفهم والتفسير، حيث يتوقف اعتبار قواعد التطبيق ـ كالاستطاعة والتدرج والمصلحة مثلاً ـ على دلالة اللغة العربية ومقاصد الشريعة، وهما الأصلان اللذان تقوم عليهما قواعد الفهم ـ كما سبق ـ، وما لم تدلَّ عليه اللغة العربية ومقاصد الشريعة (قواعد الفهم) فليس من قواعد تطبيق النص في شيء. **وهذا المعنى من أهم المعالم لضبط قواعد التطبيق في الشريعة.**

بقي علينا الإشارة إلى أثر هذا التمييز بين «قواعد الفهم وقواعد التطبيق»، ويمكن القول بأنّ ثمة فائدتين أساسيتين للفرز بين قواعد الفهم وقواعد التطبيق؛ أولهما: حفظ معاني الشريعة الثابتة من أن يطالها التحريف والتبديل؛ وذلك عن طريق تخصيص قواعد لفهمها واستنباطها، ومنع إجراء قواعد التطبيق عليها التي

من شأنها التبدل والتغير. والفائدة الثانية: التوازن في تطبيق الشريعة بين طائفتين؛ طائفة غلت في المعاني الثابتة باستعمال قواعد الفهم في أحكام الشريعة المتغيرة، وطائفة تجاوزت المعاني الثابتة باستعمال قواعد التطبيق في فهم الشريعة، . فالطائفة الأولى عطَّلت الحدود، وضيعت الحقوق، وجعلت الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، والطائفة الأخرى سوّغت من الأحكام ما ينافي حكم الله ورسوله ﷺ(١) .

وقد أشار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «مجموع الفتاوى»(٢) إلى هذين الأثرين المترتبين على التفريق بين قواعد فهم النص وقواعد تطبيقه، حيث قال: (فينبغي للعالم أن يتدبر أنواع هذه المسائل وقد يكون الواجب في بعضها . . العفو عند الأمر والنهي في بعض الأشياء؛ لا التحليل والإسقاط). فقوله: (لا التحليل والإسقاط) إشارة إلى الفائدة الأولى وهي حفظ معاني الشريعة، وقوله: (وقد يكون الواجب في بعضها العفو عند الأمر والنهي في بعض الأشياء) إشارة إلى عنصر التوازن؛ وذلك بمراعاة الواقع وإجراء الحكم على وفقه عند اقتضاء المصلحة، مع عدم الإخلال بالمفهوم الأصلي من المسألة.

ولتجلية هذا المعنى، سأذكر ثلاثة نماذج لم يتم فيها مراعاة التمييز بين قواعد الفهم وقواعد التطبيق، فوقع أصحابها في تحريف بعض معاني الشريعة:

---

(١) ينظر: الطرق الحكمية (١٢ ـ ١٤).

(٢) (٢٠/٥٨).

النموذج الأول: مسألة رضا الأمة بالحاكم، وهي من مسائل الإجماع في الشريعة، فليس ثمة خلاف بين الصحابة ومن بعدهم حول اعتبار شرط رضا الأمة بالحاكم[1]، ونقل الإجماع على ذلك ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقال: (لا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أنه لا يجوز التوارث فيها)[2]، حتى قال ابن تيمية في بيعة أبي بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: (ولو قُدّر أن عمر وطائفة معه بايعوا أبا بكر، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة، الذين هم أهل القدرة والشوكة)[3]، وقال الإمام ابن تيمية أيضاً في بيعة عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: (وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر، إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قُدّر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً، سواءٌ كان ذلك جائزاً أو غير جائز)[4].

(غير أن أمر الواقع بدأ يفرض نفسه، وصار بعض الفقهاء بحكم الضرورة يتأولون النصوص؛ لإضفاء الشرعية على توريث [الخلافة] وأخذها بالقوة)[5]، ومن هؤلاء الفقهاء: الماوردي ـ قاضي القضاة في الدولة العباسية ـ، حيث يقول: (وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه، ووقع

---

(١) ينظر في تفصيل هذه المسألة: الحرية أو الطوفان (١٢٦)، الإمامة العظمى (١٨٩)، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان (٣٠٦ ـ ٣١٢).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ١٢٩).

(٣) منهاج السُّنَّة (١/ ٥٣٠).

(٤) منهاج السُّنَّة (١/ ٥٣٠).

(٥) الحرية أو الطوفان (١٢٦).

الاتفاق على صحته؛ لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما؛ **أحدهما**: أن أبا بكر ﵁ عهد بها إلى عمر ﵁ فأثبت المسلمون إمامته بعهده. **والثاني**: أن عمر ﵁ عهد بها إلى أهل الشورى، فقبلت الجماعة دخولهم فيها، وهم أعيان العصر؛ اعتقاداً لصحة العهد بها، وخرج باقي الصحابة منها، وقال علي للعباس حين عاتبه على الدخول في الشورى: كان أمراً عظيماً من أمور الإسلام لم أر لنفسي الخروج منه، فصار العهد بها إجماعاً في انعقاد الإمامة، فإذا أراد الإمام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه في الأحق بها، والأقوم بشروطها، فإذا تعين له الاجتهاد في واحد نظر فيه، فإن لم يكن ولداً ولا والداً جاز أن ينفرد بعقد البيعة له، وبتفويض العهد إليه، وإن لم يستشر فيه أحداً من أهل الاختيار، لكن اختلفوا: هل يكون ظهور الرضا منهم شرطاً في انعقاد بيعته أو لا؟ فذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة؛ لأنها حق يتعلق بهم، فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم. **والصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر**؛ لأن بيعة عمر ﵁ لم تتوقف على رضا الصحابة؛ ولأن الإمام أحق بها، فكان اختياره فيها أمضى، وقوله فيها أنفذ)[1].

ربما كانت المصلحة في نظر الماوردي ومن تبعه من الفقهاء في ذلك الزمن، عدم اعتبار رضا الأمة بالحاكم؛ مراعاة للواقع

---

(١) الأحكام السلطانية (٣٠ ـ ٣٣).

الذي يعيشون فيه وضروراته. ولكن حتى لو سلّمنا للماوردي بذلك، فإنه لا يسوغ لأحد من الفقهاء إلغاء الحكم الأصلي في هذه المسألة وهو اعتبار شرطية رضا الأمة وتقرير حالة الضرورة على أنها هي الحكم الأصلي.

النموذج الثاني: مسألة اشتراط إسلام الحاكم، وهي من المسائل الإجماعية أيضاً، فليس ثمة خلاف بين الفقهاء السابقين حول اشتراط الإسلام في الإمامة، وقد نقل القاضي عياض وغيره من العلماء الإجماع على هذه المسألة[1].

غير أن صعوبة القول بمنع الأقليات من حق كرسي الرئاسة في البلدان الإسلامية في ظل الظروف الدولية المعاصرة؛ جعل بعض المعاصرين يخرق الإجماع، ويرى أن الواقع قد اختلف، وبالتالي (فتجوز ولايتهم، وإنما لم يتم تولية الكفار سابقاً، فلأن هذا راجع للظرف الزماني الذي كانوا عليه، حيث لم يكن المسلمون يأتمنونهم)[2].

لئن كان يسوغ القول بعدم وضع مادة قانونية في الدستور تمنع غير المسلمين من تولي الرئاسة؛ مراعاة لمصلحة المشروع الإسلامي السياسي، فإنه لا يسوغ أبداً تناول ذلك على أنه الحكم الأصلي في المسألة.

النموذج الثالث: مسألة حد السرقة، وهي من المسائل

---

(١) ينظر: الإمامة العظمى (٢٣٤)، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي (١٩٠ ـ ١٩١).

(٢) مبادئ نظام الحكم لعبد الحميد متولي (٨٣٥).

المعلومة من الدين بالضرورة، وقد تولى القرآن الكريم بنفسه بيان حد السرقة بكل وضوح وإحكام، فقال ﷻ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨].

ولكن للجابري ـ المفكر العربي المعروف ـ رأي آخر، حيث يقول: (قطع يد السارق تدبير معقول تماماً في مجتمع بدوي صحراوي يعيش أهله على الحل والترحال. ولما جاء الإسلام، وكان الوضع العمراني الاجتماعي زمن البعثة لا يختلف عما كان عليه من قبل، احتفظ بقطع اليد كحد للسرقة من جملة ما احتفظ به من التدابير والأعراف والشعائر التي كانت جارية في المجتمع العربي قبل الإسلام، مع إدراجها في إطار خلقية الإسلام، الخلقية التي تجعل من التدبير حكماً شرعياً وليس مجرد عرف)[1].

كان من الممكن تأجيل حد السرقة؛ مراعاة لظروف كثير من بلدان العالم الإسلامي اليوم، وإجراء سنة التدرج في تطبيقه، ولكن من غير الممكن تسليط قواعد المصلحة والمفسدة المتغيرة لتفسير نص محكم، قطعي الثبوت قطعي الدلالة؛ لمجرد عدم استبانة وجه الحكمة منه، فهذا المأخذ وحده لا يكفي لتحريف الحكم الأصلي عن معناه الصحيح.

بعد عرض هذه النماذج الثلاثة نلاحظ أن القدر المشترك

---

(١) الدين والدولة وتطبيق الشريعة (١٧٥ ـ ١٧٦).

بينها والذي أوقعها في هذا التحريف؛ هو عدم التمييز بين قواعد فهم الخطاب وقواعد تطبيقه، ونلاحظ أنه تمّ في جميعها استعمال قواعد التطبيق في فهم النص الشرعي وتفسيره، وكان الواجب إجراء كل قاعدة على محلها الصحيح.

ومن المناسب بعد أن ذكرنا ثلاثة نماذج للتطبيق غير المتوازن؛ أن نذكر ـ قبل مغادرة هذه الفقرة ـ ولو نموذجاً واحداً للتطبيق المتوازن لهذه القاعدة.

لم أجد للتعبير عن المنهج المتوازن لهذه القاعدة أفضل من فقه الإمام ابن تيمية رحمه الله؛ ومن ذلك أنه لمّا سُئل عن (رجل متول ولايات ومقطع إقطاعات وعليها من الكلف السلطانية ما جرت به العادة، وهو يختار أن يسقط الظلم كله ويجتهد في ذلك بحسب ما قدر عليه، وهو يعلم أنه إن ترك ذلك وأقطعها غيره وولى غيره، فإن الظلم لا يترك منه شيء، بل ربما يزداد وهو يمكنه أن يخفف تلك المكوس التي في إقطاعه، فيسقط النصف والنصف الآخر جهة مصارف لا يمكنه إسقاطه، فإنه يطلب منه لتلك المصارف عوضها وهو عاجز عن ذلك لا يمكنه ردها. فهل يجوز لمثل هذا بقاؤه على ولايته وإقطاعه؟..).

أجاب رحمه الله: (الحمد لله، نعم إذا كان مجتهداً في العدل ورفع الظلم بحسب إمكانه، وولايته خير وأصلح للمسلمين من ولاية غيره، واستيلاؤه على الإقطاع خير من استيلاء غيره كما قد ذكر؛ فإنه يجوز له البقاء على الولاية والإقطاع ولا إثم عليه في

ذلك، بل بقاؤه على ذلك أفضل من تركه إذا لم يشتغل إذا تركه بما هو أفضل منه. وقد يكون ذلك عليه واجباً إذا لم يقم به غيره قادرا عليه؛ فنشر العدل ـ بحسب الإمكان ورفع الظلم بحسب الإمكان ـ فرض على الكفاية يقوم كل إنسان بما يقدر عليه من ذلك إذا لم يقم غيره في ذلك مقامه، ولا يطالب والحالة هذه بما يعجز عنه من رفع الظلم..)[1].

لم يبح ابن تيمية في هذه الفتوى المكوس السلطانية، ولكنه أقرّ الوالي على العمل بها مراعاة للمصلحة الشرعية. وهذا من فقهه رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حين فرَّق بين فهم الحكم الأصلي للمسألة وبين التطبيق الصحيح له.

ثالثاً: المسافة بين الفهم والتطبيق:

من خلال ما سبق تقريره في قاعدة التمييز بين قواعد فهم النص وقواعد تطبيقه، يمكن لنا أن نستنبط أن ثمة مسافة بين الفهم والتطبيق؛ إذ ليس كل ما كان ثابتاً من أحكام الشريعة من حيث المفهوم، هو أيضاً ثابت لا يتغير من حيث التطبيق، بل نقول: كما أن ثمة قواعد لفهم الحكم الثابت في النص الشرعي، فإن هنالك قواعد لتطبيقه على أرض الواقع تختلف عن قواعد فهمه، وهو ما يسميه الأصوليون بتحقيق المناط.

ههنا مثال نبوي يوضح هذه المسافة: بال أعرابي في زمن

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٠/٣٥٦ ـ ٣٥٧).

النبي ﷺ في المسجد، فثار إليه الناس ليقعوا به، فقال لهم رسول الله ﷺ: «**دَعُوهُ، وَأَهْرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ ذَنُوباً مِنْ مَاءٍ، أَوْ سَجْلاً مِنْ مَاءٍ، فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ**»[1]. الحكم الثابت في هذه المسألة هو نظافة المسجد وصيانته عن الأذى والنجاسة، والحكم الثابت في شأن الرجل الإنكار عليه ومنعه بما هو مقدور عليه. ولكن النبي ﷺ عند تطبيق هذا الحكم الثابت استعمل قواعد التطبيق من مراعاة الحال والمآل والنظر في المصلحة ودرء المفسدة[2].

ويحتاج الأمر في بحث هذه القضايا إلى محددين أساسين؛ **أولاً**: إلمام واسع بالواقع من كل جوانبه ورؤية شاملة لكل زواياه ـ حسب الطاقة والإمكان ـ. وهو أمر يوجب على الفقهاء أن يعطوا فيه مكانة كبيرة للخبراء.. دون إفراط في منحهم وظيفة إصدار الحكم الشرعي. **أما المحدد الثاني**: فهو أن يرتفع الفقهاء في معالجتهم للقضايا إلي النظر المتوازن بين الكلي والجزئي ليضعوا نصب أعينهم المقاصد الشرعية الأكيدة دون أن تغيب عن بصرها وبصيرتها النصوص الجزئية التي تؤدي إلى إيجاد نسبية؛ لاطراد المقصد وشموله. إنَّ ذلك بعينه هو الوسطية[3].

ومن أبرز من تحدث عن فقه المسافة بين فهم النص وتطبيقه، عالمان جليلان هما: ابن تيمية والشاطبي ـ رحمهما الله ـ،

---

(١) صحيح البخاري برقم (٦١٢٨)، صحيح مسلم برقم (٢٨٤).

(٢) ينظر: أسئلة الثورة (١١٥).

(٣) ينظر: صناعة الفتوى وفقه الأقليات (٢٢).

ولهما كلام كثير حول هذه المسألة، متفرق في مواضع عديدة من كتبهما، أكتفي هنا بهذين النقلين:

يقول ابن تيمية: (فالعالم تارة يأمر وتارة ينهى وتارة يبيح وتارة يسكت عن الأمر أو النهي أو الإباحة؛ كالأمر بالصلاح الخالص أو الراجح أو النهي عن الفساد الخالص أو الراجح، وعند التعارض يرجح الراجح بحسب الإمكان، فأما إذا كان [الشخص] المأمور والمنهي لا يتقيد بالممكن: إما لجهله وإما لظلمه، ولا يمكن إزالة جهله وظلمه، فربما كان الأصلح الكف والإمساك عن أمره ونهيه، كما قيل: إن من المسائل مسائل جوابها السكوت، كما سكت الشارع في أول الأمر عن الأمر بأشياء والنهي عن أشياء حتى علا الإسلام وظهر، فالعالم في البيان والبلاغ كذلك؛ قد يؤخر البيان والبلاغ لأشياء إلى وقت التمكن، كما أخر الله ﷻ إنزال آيات وبيان أحكام إلى وقت تمكن رسول الله ﷺ إلى بيانها)[1].

ويقول الشاطبي: (النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام، إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه. وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٨ ـ ٥٩).

القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية. وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية)[١].

فقه المسافة بين الفهم والتطبيق فقه دقيق و(موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب)[٢]، (وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب [أي: العاقبة]، جار على مقاصد الشريعة)[٣]، والتوسط في هذا المقام عزيز، وقد وصف ابن القيم طائفتين زلّتا في هذا الموضع؛ طائفة جمدت على النصوص، فعطلت الحدود، وضيعت الحقوق، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح الناس، وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها، مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنها حق مطابق للواقع؛ ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع. وطائفة أخرى سوّغت للناس تجاوز أحكام الشريعة، وقررت ما ينافي حكم الله ورسوله. والذي أوجب لهم ذلك: نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر[٤].

(١) الموافقات (٥/١٧٧).
(٢) الطرق الحكمية (١٢ ـ ١٤).
(٣) الموافقات (٥/١٧٧).
(٤) ينظر: الطرق الحكمية (١٢ ـ ١٤).

وهذا ابن فرحون رَحِمَهُ اللَّهُ أيضاً يتحدث عن هذا المقام؛ مبيناً أهميته وخطره، وأصناف الناس في التعامل معه، حيث يقول: (والسياسة نوعان: سياسة ظالمة؛ فالشرع يحرمها، وسياسة عادلة؛ تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم، وتردع أهل الفساد ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية؛ فالشرعية توجب المصدر إليه والاعتماد في إظهار الحق عليها. وهي باب واسع تضل فيه الأفهام وتزل فيه الأقدام، وإهماله يضيع الحقوق ويعطل الحدود، ويجرئ أهل الفساد ويعين أهل العناد. والتوسع فيه يفتح أبواب المظالم الشنيعة، ويوجب سفك الدماء وأخذ الأموال بغير الشريعة. وبهذا سلكت فيه طائفة مسلك التفريط المذموم، فقطعوا النظر عن هذا الباب، إلا فيما قلّ؛ ظنّاً منهم أن تعاطي ذلك مناف للقواعد الشرعية، فسدوا من طرق الحق سبيلا واضحة، وعدلوا إلى طريق العناد فاضحة؛ لأن في إنكار السياسة الشرعية والنصوص الشريفة تغليطاً للخلفاء الراشدين. وطائفة سلكت هذا الباب مسلك الإفراط، فتعدوا حدود الله تعالى وخرجوا عن قانون الشرع إلى أنواع من الظلم والبدع والسياسة، وتوهموا أن السياسة الشرعية قاصرة عن سياسة الخلق ومصلحة الأمة، وهو جهل وغلط فاحش. فقد قال عز من قائل: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، فدخل في هذا جميع مصالح العباد الدينية والدنيوية على وجه الكمال، وقال ﷺ: «**تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وسُنَّتي**». وطائفة توسطت وسلكت فيه مسلك الحق وجمعوا بين السياسة والشرع، فقمعوا الباطل ودحضوه،

ونصبوا الشرع ونصروه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم)[١].

إذن يعلمنا ابن القيم وابن فرحون ـ رحمهما الله ـ من خلال نصيهما السابقين؛ أهمية التوسط والاعتدال عند مراعاة المسافة بين المفهوم والتطبيق، وأنه يجب علينا التفريق بين الإمكان والاستطاعة الذي راعته الشريعة، وبين التفريط والتهاون الذي حرمته الشريعة.

إننا حين نقول بمراعاة اعتبارات الزمان والمكان والحال، فليس المراد أن تقتصر المراعاة على تأجيل بعض الأحكام الشرعية والتدرج في تطبيقها ـ مثلاً ـ، بل المراعاة تشمل أيضاً السعي الحثيث لإصلاح واقع الناس، والبحث عن أسباب الاستطاعة الشرعية عبر الدعوة والتعليم والوعظ، كما كان حال النبي ﷺ في مكة إلى أن تمّ له بناء دولة الإسلام في المدينة. فواقعية الإسلام لا تعني الرضا بالواقع، (وإلا لم يكن للمهمة الكبرى التي أولاها الله ﷻ ـ وهي مهمة إصلاح الحياة على وجه هذه الأرض ـ من معنى، فالواقعية تعني معالجة الأمر الواقع؛ لتزول مظاهر المخالفة لما تقتضيه مبادئُه وقيمه)[٢]. (إن النص الديني ما جاء إلا ليكون بقيمه وأحكامه الثابتة على مرّ الزمن مقياساً معيارياً للواقع الإنساني، يُصلح ذلك الواقع كلّما انحرف

---

(١) تبصرة الحكام (٢/ ١٣٧).

(٢) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (٩٠).

عن الحق، ويعدّل اتجاهه كلّما مال إلى الباطل.. ولو كانت مجريات الواقع هي القيّمة على النص، المحددة لمضامينه؛ ما كان لهذا النص من فائدة أصلاً، بل يصبح في حكم اللغو)[١].

من فقه المسافة بين النص وتطبيقه، مراعاة مراتب الأحكام الشرعية، وهو (وضع كل شيء في مرتبته بالعدل، من الأحكام والقيم والأعمال، ثم يُقدّم الأولى فالأولى، بناءً على معايير شرعية صحيحة.. فلا يُقدّم غير المهم على المهم، ولا المهم على الأهم، ولا المرجوح على الراجح، ولا المفضول على الفاضل)[٢]، فهذا شيخ الإسلام ابن تيمية مرّ بقوم من التتار يشربون الخمر، فنهاهم صاحبه عن هذا المنكر، فأنكر عليه ذلك قائلاً: (إنما حرم الله الخمر؛ لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذّرية وأخذ الأموال، فدعهم)[٣].

ومن فقه المسافة بين النص وتطبيقه، الوعي بأن هذه المسافة ليست ثابتةً على هيئة واحدة، بل تتغير بحسب المكان والزمان والحال، فتارةً تقترب وتارةً تبتعد. وفي بعض الأحوال يكون البحث عنها ساذجاً؛ خصوصاً في الأحوال العادية الملائمة لتطبيق النص؛ كالامتثال للأمر الشرعي بالصلاة والصيام ونحو

(١) القراءة الجديدة للنص الديني (١٥٤ ـ ١٥٥).

(٢) في فقه الأولويات (٩).

(٣) أعلام الموقعين (٣/ ١٣).

ذلك؛ فإن تنفيذ هذه الأحكام لا تحتاج لنظر في المآلات وشروط التطبيق، إلا عند حدوث العذر الطارئ كالسفر والمرض وتحقق حالات الضرورة والحاجة. وفي بعض الأحوال تبتعد المسافة وتحتاج إلى نظر خاص وفقه دقيق في شروط التطبيق وقواعده، وغالب ما يكون ذلك عند التطبيق العام للشريعة.

رابعاً: معنى تطبيق الشريعة:

الشريعة في اللغة تدل على معانٍ متقاربة؛ منها: الدين والملة والطريقة والمنهاج والسُّنَّة[1]. وفي لسان الشرع تطلق على (كل ما أنزله الله لعباده، من معتقدات، وعبادات، وأخلاق، وآداب، وأحكام عادات ومعاملات)[2]، وبهذا المعنى الواسع ألّف الإمام الآجري كتابه الذي سماه «الشريعة» وأكثر ما فيه مسائل عقدية. قال ابن تيمية: (والتحقيق: أن الشريعة التي بعث الله بها محمداً ﷺ جامعة لمصالح الدنيا والآخرة.. لكن قد يُغير لفظ الشريعة عند أكثر الناس؛ فالملوك والعامة عندهم أن الشرع والشريعة اسم لحكم الحاكم، ومعلوم أن القضاء فرع من فروع الشريعة، وإلا فالشريعة جامعة لكل ولاية وعمل فيه صلاح الدين والدنيا، والشريعة إنما هي كتاب الله وسُنَّة رسوله، وما كان عليه سلف الأمة في العقائد والأحوال

---

(١) ينظر: الصحاح (٣/ ١٢٣٦ ـ ١٢٣٧)، مقاييس اللغة (٣/ ٢٦٢ ـ ٢٦٣)، القاموس المحيط (٧٣٢ ـ ٧٣٣).

(٢) فقه الثورة (٦٨).

والعبادات والأعمال والسياسات والأحكام والولايات والعطيات)[1].

وكما أشار ابن تيمية هنا فإن مصطلح الشريعة قد يستعمله الناس على غير وضعه الأصلي في الوحي أو على بعض وضعه، فالصوفية ـ مثلاً ـ يطلقون لفظ الشريعة على الأحكام الظاهرة في مقابل الحقيقة «الأحكام الباطنة»، والملوك والعامة يطلقونه على القضاء.

ومنذ قرون؛ بدأ مصطلح الشريعة يأخذ معنىً خاصاً، وهو الأحكام العملية في الدين؛ أي: جميع الأحكام الشرعية سوى العقائد، ومن هنا جاء استعمال لفظ «الشريعة» في مقابل العقيدة، على أساس أن العقيدة غير الشريعة[2].

وفي هذا العصر اتجه استعمال اسم الشريعة نحو مزيد من التخصيص والتقييد، حيث اقتصر على التشريعات المنظمة للحياة العامة، وهذا الاصطلاح استعمله العلامة ابن عاشور، حيث يقول: (فمصطلحي إذا أطلقت لفظ التشريع أني أريد به ما هو قانون الأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع. فالمندوب والمكروه ليسا بمرادَيْن لي، كما أرى بأن أحكام العبادات جديرة بأن تسمى بالديانة)[3]. وبهذا المعنى صار مصطلح الشريعة مقابلاً

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٣٠٨).

(٢) ينظر: كتاب الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمود شلتوت، وينظر أيضاً: فقه الثورة (٦٨ ـ ٧١)، يسألونك عن الشريعة (١٦).

(٣) مقاصد الشريعة (١٧٥).

لمصطلح القانون، وجاءت الدراسات الحديثة في المقارنة بين الشريعة والقانون[1].

ولكن كل هذه الاستعمالات ـ سوى المحرف منها كاستعمال الصوفية ـ لم تلغِ قطّ المعنى الأصلي للشريعة، بل ظل المعنى الأصلي حاضراً، ولم تكن هذه الاستعمالات إلا من قبيل الناحية الإجرائية الاصطلاحية فقط.

ومرادنا في هذه الدراسة بـ تطبيق الشريعة (تطبيق النص): المعنى العام، وهو تطبيق كل ما أنزله الله لعباده، من معتقدات، وعبادات، وأخلاق، وآداب، وأحكام عادات ومعاملات، وإن كان المعنى الخاص للشريعة، وهو الأحكام الشرعية الملزمة قانوناً؛ هو السبب الرئيس الذي دعانا للكتابة في هذا الموضوع.

وبهذا الاعتبار فإن تركيز البحث سيكون في إطار العلاقة بين فهم النص وتطبيقه، سواء على مستوى الدولة وعلاقة الحاكم بالمحكوم في فقه السياسة الشرعية، أم على مستوى أبواب الفقه العامة؛ إذ الغرض الأساسي من هذه الدراسة: تقديم رؤية اجتهادية للفقهاء ـ أولاً ـ حول المنهجية السليمة للتفريق بين فقه النص وتطبيقه، وللأحزاب والحركات الإسلامية التي وصلت للحكم ـ ثانياً ـ حول الكيفية المناسبة لتطبيق الشريعة؛ بحيث يتمّ الجمع من خلال هذه الكيفية بين الاستسلام للشرع وحسن التعامل مع الواقع.

---

(١) ينظر: فقه الثورة (٦٨ ـ ٧٢).

المبحث الثاني

التأصيل الشرعي للمسافة بين الفهم والتطبيق

هذا المبحث مخصص لذكر بعض الشواهد الشرعية والفقهية على أن ثمة مسافة بين النص وتطبيقه، وأن ثمة قواعد تحكم فهم النص وقواعد أخرى تحكم تطبيقه:

أولاً: تصرفات النبي ﷺ:

للقرافي رحمه الله كتاب مستقل حول أنواع التصرفات النبوية؛ اسمه: «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام». ذكر فيه الفرق بين هذه المقامات؛ فقال: (تصرف رسول الله ﷺ بالفتيا هو إخباره عن الله تعالى بما يجده في الأدلة من حكم الله تعالى.. وترفع بالتبليغ هو مقتضى الرسالة.. فهو في هذا المقام مبلِّغ وناقل عن الله تعالى.. وأما تصرفه بالحكم فهو مغاير للرسالة والفتيا؛ لأن الفتيا والرسالة تبليغ محض واتباع صرف، والحكم إنشاء وإلزام من قِبَلِه ﷺ بحسب ما يسنح من الأسباب والحِجاج.. وأما تصرفه ﷺ بالإمامة فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء؛ لأن الإمام هو

الذي فُوِّضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاقد المصالح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد، إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس)[1]. وقد ذكر القرافي هذا التقسيم أيضاً في كتابه الآخر «أنوار البروق في أنواء الفروق»[2]. قال الطاهر بن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ: (وأول من اهتدى إلى النظر في هذا التمييز والتعيين العلامة شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي)[3].

المقصود من هذا النقل؛ التنبيه إلى أن ما صدر عن النبي ﷺ ليس على هيئة واحدة، بل هناك ما كان وحياً أوحاه الله لنبيه ﷺ «الأحكام الثابتة»، وهناك ما كان تطبيقاً منه ﷺ لذلك الوحي «الأحكام المتغيرة»[4]، (فما صدر منه بوصف أنه رسول مبلِّغ لما أُوحي إليه فذلك ما يعدّ شريعة باقية إلى يوم القيامة.. وما صدر منه ﷺ بوصف أنه والٍ أو قائد تجب طاعته في محيطه وفي ظرفه وفي بيئته.. ليس بالشريعة الدائمة التي لا تتغير ولا تتبدل.. لأن مثل ذلك إنما صدر ليكون وسيلة إلى غاية خاصة وهدف معين اقتضاه الوضع والزمن وتطلبته المصلحة)[5]. قال الطاهر بن عاشور: (وأما حال الإمارة فأكثر تصاريفه لا يكاد يشتبه بأحوال

---

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (٩٩ ـ ١٢٠).

(٢) ينظر: الفروق (١/ ٤٢٦).

(٣) مقاصد الشريعة (٢٠٧).

(٤) ينظر: كتاب تصرفات الرسول بالإمامة.

(٥) السُّنَّة التشريعية وغير التشريعية بشيء من التصرف (٤٨ ـ ٥٠).

الانتصاب للتشريع، إلا ما يقع في خلال الحروب مما يحتمل الخصوصية، مثل النهي عن أكل لحوم الحمر الأهلية في غزوة خيبر؛ فقد اختلف الصحابة: هل كان نهي رسول الله ﷺ عن أكل الحمر الأهلية وأمره بإكفاء القدور التي طُبخت فيها نهيَ تشريع، فيقتضي تحريم لحوم الحمر الأهلية في كل الأحوال، أو نهيَ إمرة لمصلحة الجيش؛ لأنهم في تلك الغزوة كانت حمولتهم الحمير)[1].

ومن التصرفات النبوية الكريمة التي توضِّح المسافة بين النص وتطبيقه؛ حديث الأعرابي الذي بال في المسجد، فثار إليه الناس ليقعوا به، فقال لهم رسول الله ﷺ: «**دَعُوهُ، وَأَهْرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ ذَنُوباً مِنْ مَاءٍ، أَوْ سَجْلاً مِنْ مَاءٍ، فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ**»[2]. وحديث قَتْل المنافقين؛ حين طلب عمر رضي الله عنه من النبي ﷺ أن يأذن له بضرب عنق عبد الله بن أبي ـ رأس النفاق آنذاك ـ، فقال النبي ﷺ لعمر: «**دعه، لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه**»[3]. وحديث هدم الكعبة، حين قال النبي ﷺ لعائشة: «**ألم تري أن قومك حين بنوا الكعبة اقتصروا عن قواعد إبراهيم**»، فقالت: يا رسول الله، أفلا تردّها على قواعد إبراهيم؟ فقال رسول الله ﷺ: «**لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت**»[4]. وغير ذلك من الأحاديث.

---

(١) مقاصد الشريعة (٢١٥).

(٢) صحيح البخاري برقم (٦١٢٨)، صحيح مسلم برقم (٢٨٤).

(٣) صحيح البخاري برقم (٤٠٩٥)، صحيح مسلم برقم (٢٥٨٤).

(٤) صحيح البخاري برقم (١٥٨٣)، صحيح مسلم برقم (١٣٣٣).

(وقد كان النبي ﷺ قادراً على منع الأعرابي من فعله، وكان قادراً على هدم الكعبة وإعادة بنائها على مقام إبراهيم، وكان قادراً على قَتْل المنافقين، وترك ذلك كله؛ لأن فعله يجرّ مفسدة أعظم، أو يفوّت مصلحة أعظم)[1].

ثانياً: تصرفات الصحابة ﷺ:

يعتبر فقه عمر بن الخطاب ﷺ من أهم وأغزر التطبيقات لهذا الأصل؛ فقد منع سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة، مع أن الله ﷻ قد فرض لهم في كتابه الكريم: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾﴾ [التوبة: ٦٠]؛ محتجّاً ﷺ بتغير الواقع وأن المصلحة الداعية لإعطاء المؤلفة قلوبهم لم تعد قائمة؛ إذ قوي الإسلام وأغنى الله المسلمين عنهم[2]. فالحكم الثابت في هذه المسألة إعطاء المؤلفة قلوبهم من سهم الزكاة، ولكن تطبيقه يكون بحسب المصلحة التي شُرع الحكم من أجلها؛ ولهذا قال ابن تيمية رحمه الله: (وما شرعه النبي ﷺ شرعاً معلقاً بسبب؛ إنما يكون مشروعاً عند وجود السبب؛ كإعطاء المؤلفة قلوبهم، فإنه ثابت بالكتاب والسُّنَّة. وبعض الناس ظن أن هذا نسخ لما روي عن

---

(١) أسئلة الثورة (١٢٠ ـ ١٢١).

(٢) ينظر: أسئلة الثورة (١٢٣)، ضوابط المصلحة (١٥٥)، المدخل للسياسة الشرعية (٧١).

عمر: أنه ذكر أن الله أغنى عن التألف فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وهذا الظن غلط، ولكن عمر استغنى في زمنه عن إعطاء المؤلفة قلوبهم، فترك ذلك؛ لعدم الحاجة إليه لا لنسخه، كما لو فُرض أنه عدم في بعض الأوقات ابن السبيل والغارم ونحو ذلك)[1].

ومن فقه عمر رضي الله عنه أيضاً منعه قطع يد السارق عام المجاعة، مع أن الله عز وجل يقول: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨]، ولم يكن عمر رضي الله عنه حين منع حد السرقة مغيِّراً للحكم الثابت في السرقة وهو وجوب القطع، ولكنه رأى أن شرط تطبيقه لم يتحقق في ذلك العام؛ وذلك أن (السَّنَة إذا كانت سنة مجاعة وشدة؛ غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسدُّ به رمقه)[2]، فالبحث هنا إنما هو في تحقيق المناط[3].

ومن ذلك أن الأمة أجمعت على جواز نكاح الكتابية؛ لقوله عز وجل: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَـٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَـٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَـٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ

(١) مجموع الفتاوى (٣٣/ ٩٤).
(٢) أعلام الموقعين (٣/ ١٧ ـ ١٨).
(٣) ينظر: ضوابط المصلحة (١٥٧)، تعليل الأحكام في الشريعة لعادل الشويخ (١٠٣).

مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٥﴾ [المائدة: ٥]، ولكن عمر ﷺ منع من ذلك، واحتج بالخوف من أن يختار المسلمون نساء أهل الذمة لجمالهن ويعرضوا عن نساء المسلمين، أو الخوف من مواقعة المومسات منهنّ[١]؛ حيث كتب إلى حذيفة رضي الله عنه حين سمع بزواجه من يهودية: (أعزم عليك ألا تضع كتابي هذا حتى تخلي سبيلها، فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين)[٢]، وجاء في رواية أخرى أن حذيفة رضي الله عنه قال: أحرام هي؟ فكتب إليه: (لا، ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن)[٣]. وهذا النص الأخير يؤكد أن عمر رضي الله عنه لم يكن يتدخل في تغيير الأحكام الثابتة، حيث أقرَّ أن نكاح الكتابية ليس حراماً، ولكنه كان يراعي التطبيق الصحيح لهذه الأحكام.

ومن ذلك أيضاً أن الطلاق كان على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر؛ طلاق الثلاث واحدةً، فقال عمر بن الخطاب: (إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم. فأمضاه عليهم)[٤]. وذكر ابن تيمية السبب الذي دفع عمر رضي الله عنه للإلزام بالثلاث؛ وهو أنه لمّا أكثر الناس من فعل المحرم بالتلفظ بالثلاث، جعل إلزامهم بما تلفظوا

---

(١) ينظر: أسئلة الثورة (١٢٤)، تعليل الأحكام في الشريعة (١٠٤).

(٢) كتاب الآثار لمحمد بن الحسن (٧٤ ـ ٧٥)، السنن الكبرى للبيهقي برقم (١٣٩٨٤).

(٣) سنن يعيد بن منصور برقم (٧١٦)، السنن الكبرى للبيهقي برقم (١٣٩٨٤).

(٤) صحيح مسلم برقم (١٤٧٢).

به عقوبةً لهم. ثم ذكر ابن تيمية خلاف العلماء حول هذه العقوبة؛ هل موجبها دائم لا يرتفع؟ أو يختلف باختلاف الأحوال؟ وبيّن أن هذا لا يجوز أن يكون شرعاً لازماً ولا عقوبة اجتهادية لازمة، بل غايته أنه اجتهاد سايغ مرجوح أو عقوبة عارضة[1]. ولهذا قال ابن القيم: (كان الإلزام به عقوبة منه لمصلحة رآها، ولم يكن يخفى عليه أن الثلاث كانت في زمن النبي ﷺ وأبي بكر تجعل واحدة، بل مضى على ذلك صدر من خلافته، حتى أكثر الناس من ذلك، وهو اتخاذ لآيات الله هزواً.. فلما أكثر الناس من ذلك عاقبهم به)[2].

ومن ذلك أيضاً أمر عثمان بن عفان رضي الله عنه بتعريف ضوال الإبل، ثم بيعها، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها[3]، مع أن في المسألة حديث صحيح صريح، وهو قول النبي ﷺ حين سُئل عن ضوال الإبل: «**ما لك ولها، معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها**»[4]. والذي دفعه رضي الله عنه لذلك: فساد الزمان، فلم يكن مخالفاً للحديث الصحيح الصريح ولكنه اجتهد في تطبيقه لمصلحة رآها. ولذلك اختلف العلماء في ترك ضوال الإبل، فقيل: هو عام في جميع الأزمنة، وقيل: إنما هو في زمان العدل، وأن الأفضل في غير زمان العدل التقاطها[5].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٣٢/ ٣١٢)، (٣٣/ ١٥).

(٢) الطرق الحكمية (١٨).

(٣) الموطأ رواية أبي مصعب الزهري برقم (٢٩٨١)، السنن الكبرى للبيهقي برقم (١٢٠٨٠).

(٤) صحيح البخاري برقم (٢٣٧٢)، صحيح مسلم برقم (١٧٢٢).

(٥) ينظر: بداية المجتهد (٤/ ٩٢).

ومن الأمثلة أيضاً؛ فقه عائشة رضي الله عنها لحديث: «**لا تمنعوا إماء الله مساجد الله**»[1]، حيث قالت: (لو أن رسول الله ﷺ رأى ما أحدث النساء؛ لمنعهن المسجد، كما مُنعت نساء بني إسرائيل)[2]. وذلك أن حالة النساء قد تغيرت وأحدثن ما لم يكن في عصر النبوة، فرأت عائشة رضي الله عنها أن ما حدث يقتضي تغييراً لتطبيق النص الشرعي وليس تغييراً للنص الشرعي نفسه؛ إذ لو استمر تطبيق الحكم الأصلي وهو الإذن للنساء بالخروج للمساجد مع تغير الحال؛ لأدى إلى مفسدة عظيمة تربو على مصلحة الخروج للمساجد من تعليم الدين وإدراك فضل الجماعة[3].

وهناك العديد من تصرفات الصحابة رضي الله عنهم في تقرير هذا الأصل آثرت تركها خشية الإطالة وربما يأتي شيء منها في ثنايا البحث. والمقصود أن جميع تصرفات الصحابة رضي الله عنهم التي سبق ذكرها لم تكن عبارة عن تعطيلٍ لنصوص القرآن الكريم أو السُّنَّة النبوية وحاشاهم من ذلك، وإنما كانت اجتهاداً في التطبيق؛ عبر البحث في تحقيق مناطاتها في الواقع والبحث في شروط تطبيقها ومراعاة المصالح الشرعية التي شُرعت الأحكام من أجلها، وهو ما أسميناه في البحث بـ: (قواعد التطبيق).

وذلك أن (كل دليل شرعي يتركب من مقدمتين: **إحداهما**: نظرية، وهي تحقيق مناط الحكم الشرعي.. **والثانية**: نقلية، وهي

---

(١) صحيح البخاري برقم (٩٠٠)، صحيح مسلم برقم (٤٤٢).

(٢) صحيح البخاري برقم (٨٦٩)، صحيح مسلم برقم (٤٤٥).

(٣) تعليل الأحكام للشلبي (٣٨ ـ ٣٩).

الحكم الشرعي نفسه. والأخير ثابت لا يتغير ولا يتبدل.. وأما الأول فيمكن أن يقال أنه يعتمد على العادات والتجارات والخبرات وغير ذلك من الظروف المتغيرة، فيتغير بتغيرها)[١].

ثالثاً: تصرفات التابعين:

نقل الفقيه المالكي المشهور ابن عبد الحكم في كتابه: «سيرة عمر بن عبد العزيز» مداولةً شهيرة دارت بين الخليفة وابنه عبد الملك؛ تكشف لنا فقه عمر بن عبد العزيز رحمه الله العميق بشروط تطبيق النصوص الشرعية. قال ابن عبد الحكم: (لما ولي عمر بن عبد العزيز رحمه الله؛ قال له ابنه عبد الملك: إني لأراك يا أبتاه قد أخرت أموراً كثيرة كنت أحسبك لو وليت ساعة من النهار عجلتها، ولوددت أنك قد فعلت ذلك ولو فارت بي وبك القدور. قال له عمر: أي بني، إنك على حسن قسم الله لك وفيك بعض رأي أهل الحداثة، والله ما أستطيع أن أخرج لهم شيئاً من الدين، إلا ومعه طرف من الدنيا، أستلين به قلوبهم؛ خوفاً أن ينخرق علي منهم ما لا طاقة لي به)[٢]. والشاهد هنا أن الخليفة عمر بن عبد العزيز أخّر تطبيق بعض أحكام الشريعة؛ مراعاة للمصلحة المعتبرة.

ونقل الشاطبي في «الموافقات»[٣] روايةً أخرى لهذه القصة،

---

(١) نظرية المصلحة (٤٠ ـ ٤١).

(٢) سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه (٥٧).

(٣) (١٤٨/٢).

حيث قال: (وفيما يحكى عن عمر بن عبد العزيز أن ابنه عبد الملك قال له: ما لك لا تنفذ الأمور؟ فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق. قال له عمر: لا تعجل يا بني، فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين، وحرمها في الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة، فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة). ورغم أن المعنى في الروايتين واحدٌ إلا أن لكل رواية منهما جرساً موسيقيّاً أعذب من الأخرى. والجميل في هذه القصة أنه لا يمكن لأحد أن يزايد على عمر بن عبد العزيز في حبه للشريعة وحرصه على تطبيقها على أكمل وجه، ومع ذلك يؤجل بعض أحكامها عن التطبيق في زمنٍ وصفه النبي ﷺ بأنه من خير القرون[1]؛ مراعاةً لشروط تطبيقها.

ومن ذلك أن طائفة من التابعين كسعيد بن المسيّب وربيعة بن عبد الرحمٰن ويحيى بن سعيد الأنصاري ـ رحمهم الله ـ، رخَّصوا في التسعير، مع أنه جاء في الحديث الصحيح أنه غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله، سعِّر لنا، فقال ﷺ: **«إن الله هو المسعِّر، القابض، الباسط، الرزاق، وإني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال»**[2].
ووجه قول هؤلاء التابعين: (ما يجب من النظر في مصالح العامة، والمنع من إغلاء السعر عليهم والإفساد عليهم، وليس

(١) ينظر: صحيح البخاري برقم (٣٦٥٠)، صحيح مسلم برقم (٢٥٣٣).
(٢) سنن أبي داود برقم (٣٤٥١)، سنن الترمذي برقم (١٣١٤)، سنن ابن ماجه برقم (٢٢٠٠). قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

يجبر الناس على البيع، وإنما يمنعون من البيع بغير السعر الذي يحده الإمام على حسب ما يرى من المصلحة فيه للبائع والمبتاع، ولا يمنع البائع ربحاً، ولا يسوغ له منه ما يضر بالناس)[1]. قال ابن العربي: (والحق التسعير وضبط الأمور على قانون لا تكون فيه مظلمة على أحد.. وما قاله النبي ﷺ حق، وما فعله حكم، ولكن على قوم صح ثباتهم، واستسلموا إلى ربهم. وأما قوم قصدوا أكل الناس والتضييق عليهم، باب الله أوسع وحكمه أمضى)[2]. وقال ابن القيم: (وأما التسعير؛ فمنه ما هو ظلم محرم، ومنه ما هو عدل جائز. فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباح الله لهم؛ فهو حرام. وإذا تضمن العدل بين الناس، مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل؛ فهو جائز، بل واجب.. مثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها، مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، فالتسعير هاهنا إلزام بالعدل الذي ألزمهم الله به)[3].

رابعاً: تصرفات الفقهاء:

تصرفات الفقهاء في تقرير المسافة بين النص وتطبيقه

---

(١) المنتقى شرح الموطأ (٥/ ١٨).

(٢) عارضة الأحوذي (٦/ ٥٤).

(٣) الطرق الحكمية (٢٠٦).

والتمييز بين قواعد الفهم وقواعد التطبيق؛ كثيرة ومتنوعة. ولتقريبها بين يدي القارئ الكريم سأفرزها إلى قسمين رئيسين: قسم القواعد الكلية وقسم المسائل الجزئية.

القسم الأول: القواعد الكلية: أبتدأ هذا القسم بقاعدة مهمة قررها الشاطبي في الموافقات، يؤكد فيها بوضوح المسافة بين النص وتطبيقه، وهي **قاعدة الاقتضاء الأصلي والاقتضاء التبعي**، حيث يقول: (اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين؛ أحدهما: الاقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة، وسن النكاح، وما أشبه ذلك. والثاني: الاقتضاء التبعي، وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي. والأمثلة في هذا المعنى لا تحصى، واستقراؤها من الشريعة يفيد العلم بصحة هذا التفصيل؛ فلو فرض نزول حكم عام، ثم أتى كل من سمعه يتثبت في مقتضى ذلك العام بالنسبة إليه؛ لكان الجواب على وفق هذه القاعدة، نظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشيء ووصيته لبعض بأمر آخر؛ كما قال: «**قل ربي الله ثم استقم**»، وقال لآخر: «**لا تغضب**»، وكما قبل من بعضهم جميع ماله، ومن بعضهم شطره، ورد على بعضهم ما أتى به بعد تحريضه على الإنفاق في سبيل الله، إلى

سائر الأمثال.. وعند ذلك نقول: لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع، فإن أجاب على غير ذلك؛ أخطأ في عدم اعتبار المناط المسئول عن حكمه؛ لأنه سئل عن مناط معين؛ فأجاب عن مناط غير معين. لا يقال: إن المعين يتناوله المناط غير المعين لأنه فرد من أفراد عام، أو مقيد من مطلق؛ لأنا نقول: ليس الفرض هكذا، وإنما الكلام على مناط خاص يختلف مع العام؛ لطروء عوارض كما تقدم تمثيله، فإن فرض عدم اختلافهما؛ فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص)[1].

والمقصود من ذلك أن الحكم على وفق الاقتضاء الأصلي يتصف بالكلية والتجريد «الأحكام الثابتة»، وأن الحكم على وفق على الاقتضاء التبعي يتصف بالجزئية والتشخيص «الأحكام المتغيرة». فالحكم إن تجرد عن التوابع والإضافات كان كلياً مجرداً عن الزمان والمكان والحال، وإن اعتبرت فيه التوابع والإضافات كان خاصاً بحالٍ أو زمانٍ أو مكانٍ[2]. وينبني على ذلك أن القواعد التي تختص بفهم الاقتضاء الأصلي لا ترتبط بالزمان والمكان في حين أن القواعد المختصة بالاقتضاء التبعي ترتبط بتغيرات الزمان والمكان.

ومن القواعد المهمة أيضاً؛ تمييز العلماء بين تنقيح المناط

---

(١) الموافقات (٣/ ٢٩٢ ـ ٣٠٢) بتصرف يسير.

(٢) المصلحة عند الأصوليين (١/ ٣٣٤ ـ ٣٣٥).

وتخريجه وبين تحقيق المناط؛ فتنقيح المناط وتخريجه يختصان بفهم النص، وتحقيق المناط يختص بتطبيق النص. وحتى يتضح المعنى أكثر نشير هنا إشارة سريعة إلى معنى تنقيح المناط وتخريجه ومعنى تحقيق المناط[١].

تنقيح المناط هو (أن يضيف الشارعُ الحكمَ إلى سبب وينوطه به، وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة؛ فيجب حذفها عن درجة الاعتبار)[٢]. وتخريج المناط هو إضافة الحكم إلى وصف مناسب لم يتعرض الشارع لعلته لا بالصراحة ولا بالإيماء، لكن المجتهد نظر واستنبط الوصف المناسب، فكأن المجتهد أخرج العلة من خفاء؛ فلذلك سمي تخريج المناط[٣]. أما تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود علة الحكم سواء كان الحكم جزئياً أم كليّاً في آحاد الصور[٤]. وبهذا يتضح أن «تنقيح المناط وتخريجه» يدخلان ضمن قواعد الفهم وأن تحقيق المناط يختص بقواعد التطبيق.

ومن القواعد المهمة أيضاً؛ قاعدة مراعاة المآلات، وهي عبارة عن موازنة بين مصلحتين إحداهما مستقبلية والأخرى

---

(١) حيث سيأتي ـ إن شاء الله ـ مزيد تفصيل لذلك في فصل تطبيق النص.

(٢) المستصفى (٢٨٢).

(٣) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج (٣/ ٨٣)، البحر المحيط في أصول الفقه (٧/ ٣٢٤ ـ ٣٢٥)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل (١/ ٣٢٥)، المناط في أصول الفقه (٧٧ ـ ٢٠٢).

(٤) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣/ ٤٣٥)، روضة الناظر (٢/ ١٤٥)، المناط في أصول الفقه (١٣٧ ـ ١٤٠).

حاضرة، وموازنة بين مفسدتين إحداهما مستقبلية والأخرى حاضرة[1]، (أي: أن المجتهد حين يجتهد ويحكم ويفتي، عليه أن يقدّر مآلات الأفعال.. ويقدر عواقب حكمه وفتواه، وألا يعتبر أن مهمته تنحصر في إعطاء الحكم الشرعي، بل مهمته أن يحكم في الفعل وهو يستحضر مآله أو مآلاته، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره أو آثاره.. فإذا لم يفعل فهو إما قاصر عن درجة الاجتهاد أو مقصِّر فيها)[2].

يقول الشاطبي رحمه الله في تقرير قاعدة اعتبار المآلات: (النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام، إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل)[3]. ويقول د. بشير بن مولود جحيش: (اعتبار المآلات مراد به صرف الأفعال من أحكامها الأصلية إلى أحكام أخرى؛ تلافياً لما ينتج عن الأولى من مآلات فاسدة، وتوجيهها إلى مآلات الصلاح)[4].

تحتل قاعدة مراعاة المآلات أهمية كبرى بين قواعد تطبيق الشريعة الإسلامية، بل تؤول إليها الكثير من قواعد التطبيق المهمة؛ كقاعدة سد الذرائع والاستحسان وغير ذلك، وتكمن

---

(١) ينظر: الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع.

(٢) نظرية المقاصد عند الشاطبي (٤٠١).

(٣) الموافقات (٥/ ١٧٧).

(٤) في الاجتهاد التنزيلي (٣٨).

أهميتها في أن (عدم اعتبارها أو إهمالها أو الجهل بها من شأنه أن يوقع الناظر في علوم الشرع عامة والفقيه على الأخص في مناقضة قَصْد الشارع من تشريعه للأحكام)[1].

ومن تطبيقات هذا الأصل ما روي عن ابن عباس أن رجلاً جاءه، فقال: أَلِمَن قتل مؤمناً متعمداً توبة؟ قال: لا، إلا النار، فلما ذهب قال له جلساؤه: أهكذا كنت تفتينا؟ كنت تفتينا أن لِمَن قتل توبة مقبولة، قال: إني لأحسبه رجلاً مغضباً يريد أن يقتل مؤمناً. قال: فبعثوا في إثره فوجدوه كذلك[2].

ومن القواعد في تقرير هذا الأصل؛ قاعدة سد الذرائع، وهي أصل من أصول الإسلام، عمل بها عامة أهل العلم، قال القرافي: (ليس سد الذرائع خاصاً بمالك رحمه الله، بل قال بها هو أكثر من غيره، وأصل سدها مجمع عليه)، وقد ذكر ابن القيم في أعلام الموقعين تسعة وتسعين وجهاً من الكتاب والسُّنَّة تدل على مشروعية هذه القاعدة[3].

والمقصود بالذريعة ـ كما قال ابن تيمية ـ: (ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكنها صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم)[4]. وقد عرّف القاضي عبد الوهاب قاعدة سد الذريعة بأنها: (منعُ ما يجوز لئلا يُتطرق به إلى ما لا يجوز).

---

(١) مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي (٢٤).

(٢) مصنف ابن أبي شيبة برقم (٢٧٧٥٣)، تفسير القرطبي (٥/ ٣٣٣).

(٣) أعلام الموقعين (٣/ ١٠٨) وما بعدها.

(٤) مجموع الفتاوى (٣/ ١٣٩).

وواضح من التعريف أن قاعدة سد الذرائع يتم تطبيقها على الوسائل المباحة من حيث الأصل، ولكنها لظرفٍ من الظروف تحولت إلى وسيلة من وسائل الوقوع في الحرام. وذلك يعني أن قاعدة سد الذرائع تقوم على المقاصد والمصالح، فإن الأحكام الشرعية إنما شرعت لتحقيق مقاصدها من جلب المصالح ودرء المفاسد، فإذا أصبحت هذه الأحكام تستعمل ذريعة لغير ما شرعت له، ويتوسل بها إلى خلاف مقاصدها الأصلية، فإن الشارع يحرمها؛ لأن للوسائل أحكام المقاصد. وهذا ما أكده الأستاذ محمد هشام البرهاني، حيث قال: (وليس سدُّ الذرائع إلا تطبيقاً عمليّاً من تطبيقات العمل بالمصلحة)[1].

ومن الجدير بالذكر هنا التنبيه إلى أن قاعدة سد الذرائع؛ منها ما يستعمل ضمن قواعد التطبيق وهو الأصل الذي صيغت من أجله هذه القاعدة عند العلماء، ومنها ما يستعمل ضمن قواعد الفهم وهو استثناء ونادر؛ بمعنى أنه قد ينتج من استعمال قاعدة سد الذريعة أحكام ثابتة لا تتغير بتغيرات الواقع وقد ينتج عن استعمالها أحكام متغيرة بحسب تغيرات الواقع. والفرق بينهما أن الذريعة إذا كانت ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان فهي من قواعد الفهم؛ مثل تحريم الخمر فإنه ذريعة دائمة لإفساد العقل فالخمر ذريعة مطردة إلى الفساد[2]. وأما إذا كانت الذريعة متغيرة ـ

---

(١) سد الذرائع (٦١٥).

(٢) ينظر: مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور (٣٦٨).

وهو الأكثر ـ فإنها تستعمل في تطبيق الحكم الشرعي وليس في فهمه.

وقد أشار القرافي لذلك، فقال: (الذرائع ثلاثة أقسام: قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه؛ كحفر الآبار في طرق المسلمين، فإنه وسيلة إلى إهلاكهم، وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها. وقسم أجمعت الأمة على عدم منعه وأنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم؛ كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، فإنه لم يقل به أحد، وكالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنى. وقسم اختلف فيه العلماء؛ هل يسد أم لا؟ كبيوع الآجال عندنا كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر، فمالك يقول: إنه أخرج من يده خمسة الآن وأخذ عشرة آخر الشهر، فهذه وسيلة لسلف خمسة بعشرة إلى أجل؛ توسلاً بإظهار صورة البيع لذلك، والشافعي يقول: ينظر إلى صورة البيع ويحمل الأمر على ظاهره، فيجوز ذلك. وهذه البيوع يقال إنها تصل إلى ألف مسألة اختص بها مالك، وخالفه فيها الشافعي. وكذلك اختلف في النظر إلى النساء هل يحرم؛ لأنه يؤدي إلى الزنى أو لا يحرم. والحكم بالعلم هل يحرم؛ لأنه وسيلة للقضاء بالباطل من القضاة السوء أو لا يحرم. وكذلك اختلف في تضمين الصناع؛ لأنهم يؤثرون في السلع بصنعتهم، فتتغير السلع، فلا يعرفها ربها إذا بيعت، فيضمنون سدا لذريعة الأخذ أم لا يضمنون؟ لأنهم أجراء وأصل الإجارة على الأمانة؛

قولان. وكذلك تضمين حملة الطعام لئلا تمتد أيديهم إليه، وهو كثير).

وكذلك أشار ابن القيم إلى قريب من هذا المعنى، فقال: (الفعل أو القول المفضي إلى المفسدة قسمان؛ **أحدهما**: أن يكون وضعه للإفضاء إليها كشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفرية، والزنا المفضي إلى اختلاط المياه وفساد الفراش، ونحو ذلك؛ فهذه أفعال وأقوال وضعت مفضية لهذه المفاسد وليس لها ظاهر غيرها. **والثاني**: أن تكون موضوعة للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحب، فيتخذ وسيلة إلى المحرم إما بقصده أو بغير قصد منه؛ فالأول كمن يعقد النكاح قاصداً به التحليل، أو يعقد البيع قاصداً به الربا، أو يخالع قاصداً به الحنث، ونحو ذلك)[١].

ومن القواعد أيضاً؛ قاعدة الاستحسان؛ وقد اختلفت عبارات الأصوليين في معنى الاستحسان، ومن أكثر التعاريف قبولاً وتداولاً بين العلماء أنه عبارة عن «العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص»[٢]. والاستحسان بهذا المعنى حجة عند عامة أهل العلم، وإن نازع فيه بعضهم نظريّاً لكنه يحتج به عمليّاً؛ ولذلك قال ابن قدامة بعد أن ذكر تعريفه: (وهذا مما لا ينكر،

---

(١) إعلام الموقعين (٣/١٠٩).

(٢) التبصرة في أصول الفقه (٤٩٣)، روضة الناظر (١/٤٧٣)، المسودة في أصول الفقه (٤٥٤).

وإن أُختلف في تسميته، فلا فائدة في الاختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى)[1].

والاستحسان ـ كسد الذرائع ـ قد يكون قاعدة من قواعد فهم الخطاب وقد يكون قاعدة من قواعد تطبيق الخطاب؛ وذلك أن العدول بحكم المسألة عن نظائرها قد يكون بنص أو قياس أو إجماع؛ كالحكم بعدم إفطار الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً لصومه، مع أن القياس يقتضي أن صومه فاسد مع رفع الإثم عنه؛ لأنه فعل ما ينافي حقيقة الصوم من الامتناع عن الطعام والشراب، إلا أن الدليل الخاص وهو قوله ﷺ: «**من نسي وهو صائم، فأكل أو شرب، فليتمّ صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه**»[2]، قد أوجب العدول عن القياس والعمل بمقتضى النص. فهذا النوع من الاستحسان لا علاقة له بتطبيق النص وإنما علاقته تقتصر على فهمه. أما إذا كان العدول بحكم المسألة عن نظائرها لضرورة أو حاجة أو عرف أو مصلحة متغيرة، فهذا النوع من الاستحسان هو المرتبط بتطبيق النص لا بفهمه[3].

ومن القواعد أيضاً؛ تمييز العلماء بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، فالحكم التكليفي هو خطاب الله ﷻ المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، وينقسم إلى خمسة أقسام:

---

(١) روضة الناظر (١/ ٤٧٣).

(٢) صحيح البخاري برقم (٦٦٦٩)، صحيح مسلم برقم (١١٥٥).

(٣) المخل للسياسة الشرعية (١٥٢ ـ ١٥٣)، الإحكام والتقرير لقاعدة المشقة تجلب التيسير (١٢٣ ـ ١٢٥).

الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام. والحكم الوضعي هو خطاب الله ﷻ المتعلق بجعل الشيء سبباً لشيء آخر أو شرطاً له أو مانعاً منه أو عزيمة ورخصة، وينقسم إلى أربعة أقسام: السبب والشرط والمانع و«العزيمة والرخصة».

ويفترق الحكم التكليفي عن الحكم الوضعي في عدة أمور، منها: أن المقصود من الحكم التكليفي طلب فعل من المكلف، أو الكف عنه، أو التخيير بين الفعل والترك. وأما الحكم الوضعي فليس فيه تكليف أو تخيير، وإنما فيه ارتباط أمر بآخر على وجه السببية أو الشرطية أو المانعية.. ومنها: أن الحكم التكليفي مقدور للمكلف، وفي استطاعته أن يفعله أو يكف عنه، ولذلك يثاب على الفعل ويعاقب على الترك. أما الحكم الوضعي فقد يكون مقدوراً للمكلف، مثل صيغ العقود، التي هي سبب لصحتها، واقتراف الجرائم، فهي سبب لترتب أحكامها، واستحقاق العقوبة. وقد يكون غير مقدور للمكلف، مثل القرابة التي هي سبب للإرث، فالإرث سبب من أسباب الملك، وهما غير مقدورين للمكلف، مثل دلوك الشمس فإنه سبب لوجوب الصلاة. والدلوك ليس من فعل المكلف ولا قدرة له على إيجاده. ومنها: أن الحكم التكليفي لا يتعلق إلا بالمكلف، أما الحكم الوضعي فإنه يتعلق بالجميع، فالصبي ـ مثلاً ـ تجب الزكاة في ماله وإن كان غير مكلف، لوجود سبب الزكاة، وهو ملك النصاب، ويضمن وليه ما يتلفه وهكذا[1].

---

(١) ينظر: روضة الناظر مع الحاشية (١/ ١٠٠ ـ ١٠٢)، الجامع لمسائل أصول الفقه (٨٢ ـ ٨٣).

وبعبارة أخرى فإن الحكم التكليفي هو الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام، والحكم الوضعي هو «متى» و«أين» يكون الشيء واجباً أو مندوباً أو مباحاً أو مكروهاً أو حراماً. وكما هو ظاهر فإن الأحكام التكليفية تتحدث عن أنواع فهم الخطاب الشرعي، والأحكام الوضعية تتحدث عن قواعد تطبيق الخطاب الشرعي.

ومن القواعد أيضاً؛ تمييز العلماء بين تصرفات النبي ﷺ التشريعية وغير التشريعية؛ ومن أبرز العلماء الذين تحدثوا عن ذلك الإمام شهاب الدين القرافي، بل ذكر العلامة ابن عاشور أن القرافي هو أول من اهتدى إلى النظر في هذا التمييز والتعيين، حيث قال القرافي في أنواع تصرفات النبي ﷺ: (غالب تصرفه ﷺ بالتبليغ؛ لأن وصف الرسالة غالب عليه، ثم تقع تصرفاته ﷺ منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعا، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه؛ لتردده بين رتبتين فصاعداً، فمنهم من يغلب عليه رتبة، ومنهم من يغلب عليه أخرى. ثم تصرفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة..)[1]. وقد سبق التفصيل في هذه المسألة في أول هذا المبحث.

ومن القواعد المهمة؛ قاعدة المصلحة وقاعدة الاستطاعة وقاعدة التدرج. وحيث إن هذه القواعد الثلاث تمتاز بسعتها -

---

(١) الفروق (١/٢٠٦).

خصوصاً قاعدة المصالح ـ وربما يدخل تحتها أكثر قواعد التطبيق، وحيث إنها الأكثر استعمالاً في مجال تطبيق الشريعة بمعناها الخاص الذي يعني قانون الأمة، أو التشريعات المنظمة للحياة العامة وهو من أهم مقاصد هذه الدراسة ـ كما مرَّ ـ؛ فقد أفردت لها مباحث خاصة في الفصل المخصص لتطبيق النص الآتي ـ إن شاء الله ـ.

القسم الثاني من تصرفات الفقهاء: المسائل الجزئية؛ والمراد بها المسائل والفتاوى الفقهية التي روعي فيها التمييز بين قواعد الفهم وقواعد التطبيق، وهي كثيرة ومتنوعة في التراث الفقهي، أكتفي ههنا بذكر ثلاثة أمثلة:

المثال الأول: فقه ابن تيمية رحمه الله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث يقول: (وإذا كان الأمر بالمعْرُوفِ وَالنَّهْي عَن الْمُنكر من أعظم الْوَاجِبَات أو المستحبات، فالواجبات والمستحبات لَا بُد أن تكون الْمصلحَة فِيهَا راجحة على الْمفْسدَة؛ إذ بِهَذَا بعثت الرُّسُل وأنزلت الْكتب. . فَحَيْثُ كَانَت مفْسدَة الأمر وَالنَّهْي أعظم من مصْلحَته لم يكن مِمَّا أمر الله بِهِ، وإن كَانَ قد تُرك وَاجِب وَفُعل محرم؛ إِذْ الْمُؤمن عَلَيْهِ أن يتقى الله فِي عباد الله وَلَيْسَ عَلَيْهِ هدَاهُم، وَهَذَا من معنى قَوْله تَعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ﴾ [الْمَائِدَة: ١٠٥]، والاهتداء إنما يتم بأَدَاء الْوَاجِب، فَإِذا قَامَ الْمُسلم بِمَا يجب عَلَيْهِ من الْأَمر بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْي عَن الْمُنكر كَمَا قَامَ بِغَيْرِهِ من الْوَاجِبَات، لم يضرّهُ ضلال الضال، وَذَلِكَ

يكون تَارَة بِالْقَلْبِ وَتارَة بِاللِّسَانِ وَتارَة بِالْيَدِ. فَأَما الْقلب فَيجب بِكُل حَال إذ لَا ضَرَر فِي فعله، وَمن لم يَفْعَله فَلَيْسَ هُوَ بِمُؤْمِن، كَمَا قَالَ النَّبِي ﷺ: «**وَذَلِكَ أدنى**» أو «**أضعف الإيمان**»، وَقَالَ: «**لَيْسَ وَرَاء ذَلِك من الإيمان حبة خَرْدَل**».. وَهنا يغلط فريقان من النَّاس؛ فريق يتْرك مَا يجب من الأمر وَالنَّهْي؛ تَأْوِيلاً لهَذِهِ الآية.. والفريق الثَّانِي من يُرِيد أن يَأْمر وينهى إما بِلِسَانِهِ وإما بِيَدِهِ مُطلقاً من غير فقه وَلَا حلم وَلَا صَبر وَلَا نظر فِي مَا يصلح من ذَلِك وَمَا لَا يصلح وَمَا يقدر عَلَيْهِ وَمَا لَا يقدر.. فَيَأْتِي بِالْأَمر وَالنَّهْي مُعْتَقداً أنه مُطِيع فِي ذَلِك لله وَرَسُوله وَهُوَ مُعْتَد فِي حُدُوده.. وجماع ذَلِك دَاخل فِي الْقَاعِدَة الْعَامَّة فِيمَا إذا تَعَارَضَت الْمَصَالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزاحمت، فإنه يجب تَرْجِيح الرَّاجِح مِنْهَا فِيمَا إذا ازدحمت الْمَصَالح والمفاسد وتعارضت الْمَصَالح والمفاسد، فَإِن الْأَمر والنهى وَإِن كَانَ متضمنا لتحصل مصلحَة وَدفع مفْسدَة، فَينْظر فِي الْمعَارض لَهُ، فَإِن كَانَ الَّذِي يفوت من الْمَصَالح أو يحصل من الْمَفَاسِد أكثر، لم يكن مَأْمُوراً بِهِ بل يكون محرماً إذا كَانَت مفسدته أكثر من مصْلحَته، لَكِن اعْتِبَار مقادير الْمَصَالح والمفاسد هُوَ بميزان الشَّرِيعَة)[1]. ولا يحتاج كلام ابن تيمية هنا إلى تعليق؛ فهو واضح جداً في تقرير المسافة بين النص وتطبيقه.

المثال الثاني: فتوى الشاطبي بجواز فرض ضريبة على

---

(١) الاستقامة (٢/١٩٨ ـ ٢١٧).

الناس والتي اشتهر الخلاف فيها بينه وبين شيخه أبي سعيد بن لُبّ، حيث يقول: (إذا قررنا إماماً مطاعاً مفتقراً إلى تكثير الجنود؛ لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم، فللإمام ـ إذا كان عدلاً ـ أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال، إلى أن يظهر مال بيت المال، ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلّات والثمار أو غير ذلك، كيلا يؤدي تخصيص الناس به إلى إيحاش القلوب، وذلك يقع قليلاً من كثير بحيث لا يحجف بأحد ويحصل الغرض المقصود. وإنما لم ينقل مثل هذا عن الأولين لاتساع مال بيت المال في زمانهم بخلاف زماننا، فإن القضية فيه أحرى، ووجه المصلحة هنا ظاهر، فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك النظام بطلت شوكة الإمام، وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار.. فإذا عورض هذا الضرر العظيم بالضرر اللاحق لهم بأخذ البعض من أموالهم، فلا يتمارى في ترجيح الثاني عن الأول. وهو مما يعلم من مقصود الشرع قبل النظر في الشواهد)[1]. والشاهد من هذه الفتوى أن الأصل أن لا يطالب المسلمون بمغارم غير واجبة عليهم بأصل الشرع، وإنما يطالبون بالزكاة وما أوجبه الله عليهم كالفيء والركاز ونحو ذلك، وهذا الأصل مقرر بحسب قواعد الفهم، ولكن حين يعجز بيت المال عن أرزاق الجند وما يحتاج إليه من آلة الحرب، فإن للإمام ـ

---

(١) الاعتصام (٦١٩)، نظرية المقاصد عند الشاطبي (٣٩٨).

بحسب قواعد تطبيق الشريعة ـ أن يضع على الناس ضرائب إلى أن يزول العجز عن بيت المال.

المثال الثالث: فتوى الإمام المازري في قضاة صقلية، حيث سئل عن تولية الكافر للقضاة والأمناء وغيرهم؛ لحجز الناس بعضهم عن بعض، فأجاب: (تولية الكافر للقضاة والأمناء وغيرهم؛ لحجز الناس بعضهم عن بعض، واجب حتى ادعى بعض أهل المذهب أنه واجب عقلاً، وإن كان باطلا تولية الكافر لهذا القاضي، إما بطلب الرعية له وإقامته إياه لهم للضرورة؛ لذلك فلا يقدح في حكمه وتنفيذ أحكامه، كما لو كان ولاه سلطان مسلم)[1]. والشاهد من ذلك هو تحريم تولية الكافر للقضاة والأمناء ونحوهم وعدم صحة ولايتهم؛ وذلك بحسب قواعد الفهم، ولكن عند الضرورة يجب قبول الولاية؛ لحجز الناس بعضهم عن بعض، وهذا هو مقتضى قواعد التطبيق.

---

(١) أسنى المتاجر (٥١).

المبحث الثالث

محددات السياسة الشرعية

مناسبة الحديث عن السياسة الشرعية في هذا السياق ظاهرة، حيث يحتل مفهوم تطبيق النص ـ وهو موضوع السياسة الشرعية ـ جلَّ اهتمامنا في هذه الدراسة. وقد أفردت «السياسة الشرعية» بهذا المبحث؛ لبيان دور هذا العلم في التأصيل المنهجي لفقه تطبيق النصوص. وسوف نتناول في هذا المبحث ـ باختصار ـ موضوعين أساسيين؛ **الأول**: معنى السياسة الشرعية، **والثاني**: مجالات السياسة الشرعية.

أولاً: معنى السياسة الشرعية:

(مصطلح السياسة الشرعية من المصطلحات التي لم تُستعمل للدلالة على أمر واحد، بل مرَّ بمدلولات عدّة؛ نتيجة تَطوُّر مفهومه عند الفقهاء، تبعاً لمعاناة نقله من التطبيق إلى التنظير)[1].

وكانت بدايات تَشَكُّل هذا المصطلح في مجال القضاء،

---

(١) فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين (٢٧).

حيث تم إطلاقه على العقوبات التعزيرية المقدّرة من قبل القاضي أو الإمام[1]، ووفقاً لهذا الاعتبار عرّفها بعض العلماء بأنها: (تغليظ جناية لها حكم شرعي حسماً لمادة الفساد)[2].

ثم ظهر استعمال السياسة الشرعية في وقت لاحق بمعنى تدبير الناس وإدارة شؤون الحكم، سواء ورد فيه نص خاص أم لم يرد[3]، إلى أن استقر تعريف السياسة الشرعية على تصرفات ولي الأمر المنوطة بالمصلحة فيما لم يرد بشأنه نص خاص.

ويمكن القول ـ كما قرره عدد من المختصين في هذا المجال ـ بأن مجمل تعاريف السياسة الشرعية ترجع إلى معنيين أساسيين؛ معنىً عام ومعنىً خاص[4]. أما المعنى العام فيُراد به الأحكام والتصرفات التي تُدَبّر بها شؤون الدولة الإسلامية في حكومتها وتنظيماتها وسلطاتها وعلاقتها بغيرها من الأمم الأخرى، سواءٌ كانت هذه الأحكام والتصرفات من القضايا الثابتة في الشريعة أم من القضايا التي من شأنها التغير والتبدل. وأما المعنى الخاص ـ وهو الذي استقر عليه المتأخرون ـ فيراد به الأحكام والإجراءات التي تدبَّر بها شؤون الدولة الإسلامية، المنوطة بالمصلحة فيما لم يرد بشأنه حكم ثابت في الشريعة.

---

(١) ينظر: الخطاب السياسي في القرآن (٢٥).

(٢) رد المحتار على الدر المختار (٤/ ١٥).

(٣) ينظر: الخطاب السياسي في القرآن (٢٦ ـ ٢٧).

(٤) ينظر: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف (٢ ـ ٦)، فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين (٢١ ـ ٦٤)، السياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي (١٧ ـ ٢٥).

وهكذا استقر تعريف السياسة الشرعية بمعناها الخاص - عند المتأخرين - على الأحكام الشرعية التي لم يرد بشأنها نص خاص متعيّن[1]، في حين أن المتقدمين لم يقصروها على ذلك، وقد نقل ابن القيم مناظرة دارت بين ابن عقيل الحنبلي وفقيه آخر شافعي حول مدلول السياسة الشرعية بمعناها الخاص[2]، حيث قال الفقيه الشافعي: (لا سياسة إلا ما وافق الشرع، فقال ابن عقيل: السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي؛ فإن أردتَ بقولك: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع»؛ أي: لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردتَ ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة؛ فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والمثل ما لا يجحده عالم بالسير، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة، وكذلك تحريق علي - كرم الله وجهه - الزنادقة في الأخاديد، ونفي عمر نصر بن حجاج)[3]. والشاهد من قول ابن عقيل: (فإن أردتَ بقولك: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع»؛ أي: لم يخالف ما نطق به الشرع

---

(١) متعيِّن: أي: متعيِّن الحكم، ليس أمام أولي الأمر سوى تنفيذه، والمراد بذلك: المسائل الثابتة اللازمة التي لا تتغيّر بحال. ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين (١/ ٣٧).

(٢) بعض من كتب في السياسة الشرعية يصنِّف كلام ابن عقيل ضمن مدلول السياسة الشرعية بمعناها العام، والصواب أنه ضمن مدلولها بالمعنى الخاص؛ ولذلك تم تناول علاقة النص بالسياسة.

(٣) أعلام الموقعين (٤/ ٢٨٣)، الطرق الحكمية (١٢).

فصحيح، وإن أردتَ ما نطق به الشرع فغلط)، حيث جَعَلَ السياسة تشمل ما نطق به النص الخاص المتعيّن وما لم ينطق به، المهم في ذلك كله ـ عند ابن عقيل ـ أن يكون من الأفعال التي يكون الناس معها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد.

والمقصود أن السياسة الشرعية وإن كان مجالها الأوسع هو الأحكام التي لم يرد بشأنها نص خاص متعيّن؛ فإن لها مدخلاً في الأحكام الشرعية التي ورد بشأنها نص خاص متعيّن وذلك على سبيل الاستثناء والضرورة؛ حيث إن الأحكام التي ورد بشأنها نص خاص متعيّن لا يتمّ تطبيقها على الواقع مباشرة قبل عرضها على قواعد التطبيق؛ إذ قد يحول دون تطبيقها ظروف استثنائية تمنع من إجرائها على أرض الواقع. وهذا لا يتناقض مع ما قرره ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أن (الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة؛ كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثانى: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً؛ كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها. فإن الشارع ينوِّع فيها بحسب المصلحة)[1]، فإن مراده رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهذا التقسيم الأحكام الأصلية فقط ولم يتطرق للأحكام الاستثنائية.

(١) إغاثة اللهفان (١/ ٣٣٠ ـ ٣٣٣).

ويمكن أن نستخلص مما سبق أن مفهوم السياسة الشرعية ـ بالمعنى الخاص ـ يتساوى مع مفهوم فقه المتغيرات، وذلك أن فقه المتغيرات يشمل الأحكام التي من شأنها التغير والتبدل من حيث الأصل، ويشمل أيضاً الأحكام التي من شأنها التغير والتبدل على سبيل الاستثناء. وبحسب قاعدة التمييز بين قواعد الفهم وقواعد التطبيق التي سبق ذكرها، فإن السياسة الشرعية تتساوى مع قواعد التطبيق المختصة بمعالجة الأحكام المتغيرة في الشريعة.

وقد أشار ابن القيم إلى أن مجال السياسة الشرعية هو فقه المتغيرات، حيث قال ـ بعد أن ذكر مجموعة من الأمثلة للسياسة الشرعية ـ: (والمقصود: أن هذا وأمثاله: سياسة جزئية بحسب المصلحة، تختلف باختلاف الأزمنة، فظنّها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة. ولكلٍ عذر وأجر ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين..)[1].

ومن الجدير بالذكر في هذا السياق: التنبيه إلى أن السياسة الشرعية مرتبطة بالأحكام المعلَّلة (معقولة المعنى) فقط، ومن ثمَّ فإن أحكام العبادات والمقدّرات ـ من حيث الأصل[2] ـ لا تدخل ضمن دلالات السياسة الشرعية؛ إذ لا مجال للاجتهاد في

(١) الطرق الحكمية (١٢ ـ ٢٤).

(٢) قولنا: (من حيث الأصل) إشارة إلى استثناء حالات الضرورة؛ كإيقاف عمر رضي الله عنه لحد السرقة عام الرمادة للضرورة، مع أن حدّ السرقة من العقوبات المقدّرة.

هذا النوع من الأحكام؛ لأنّ عللها تعبدية غير معقولة المعنى[(١)].

ثانياً: مجالات السياسة الشرعية:

أشرنا في المبحث الأول إلى مجالات قواعد التطبيق بشيءٍ من التوسع، وحيث إن مفهوم السياسة الشرعية يتساوى مع مفهوم قواعد التطبيق ـ كما مرّ قريباً ـ، فإننا مضطرون لإعادة الحديث عن تلك المجالات بشيءٍ من الاختصار.

إذا كان المراد بالسياسة الشرعية قواعد التعامل مع الأحكام المتغيرة بتغير المكان والزمان والحال؛ فإن مجال السياسة الشرعية هو الأحكام المتغيرة، وهي تتنوع إلى ثلاثة أقسام رئيسة[(٢)]:

القسم الأول: مسائل ثبتت أحكامها بنص خاص أو ما في حكم النص الخاص، لكن من شأن هذه الأحكام ألا تبقى على حال، بل يتغير الحكم فيها تبعاً لتغير مناطه. والتغير هنا ليس في المعنى الذي شُرع من أجله الحكم ولكن في تطبيقه. وهذا القسم له صور متعددة منها: تغيّر العرف الذي جاء التشريع على وفقه؛ كإخراج زكاة الفطر بحسب قوت كل بلد، حيث لا يلزم إخراجها

(١) ينظر: المدخل للسياسة الشرعية (١٢٩)، فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين (٣٦).

(٢) ينظر: المدخل للسياسة الشرعية (٤٥ ـ ٤٦)، فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين (٤٥ ـ ٥٢).

من قوت أهل المدينة النبوية تقيّداً بما ورد من التمر والشعير والأقط والزبيب[1]؛ لأن هذا كان قوت أهل المدينة[2]. ومنها: زوال المصلحة التي جاء الحكم معلَّلاً بها؛ كالإذن بقتال الكفار في العهد المدني دون العهد المكي؛ لاختلاف حال المسلمين قوةً وضعفاً. ومنها: تغيُّر الحكم التطبيقي لتغيُّر العلة التي بني عليها؛ كأمر عثمان رضي الله عنه بالتقاط ضوال الإبل لمصلحة أهلها[3] مع أن النص جاء آمراً بتركها[4]. وغير ذلك من الصور. وقد يدخل في هذا القسم المسائل التي ثبت في كل واحدة منها أكثر من حكم، بنص أو إجماع أو قياس، بحيث يجتهد ولي الأمر في اختيار الأصلح؛ كأحكام المهادنة والأسرى، ووجه دخولها في هذا القسم أنها أحكام لا تبقى على حال واحدة وإنما تتغير بحسب المصلحة، وإن كان تغيرها محصوراً بخيارات محددة وليس مطلقاً.

القسم الثاني: مسائل ثبتت أحكامها بنص خاص أو ما في حكم النص الخاص، ولكن وجدت حاجة أو ضرورة تمنع من تطبيقها، وهو ما يعرف بالأحكام الاستثنائية؛ مثل إسقاط عمر رضي الله عنه حد السرقة عام المجاعة، مع وجود نص خاص وهو قوله عز وجل: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ

(١) ينظر: صحيح البخاري برقم (١٥١٠)، صحيح مسلم برقم (٩٨٥).
(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٥/ ٦٩).
(٣) ينظر: الموطأ (٢٩٨١)، السنن الكبرى للبيهقي برقم (١٢٠٨٠).
(٤) ينظر: صحيح البخاري برقم (٢٣٧٢)، صحيح مسلم برقم (١٧٢٢).

﴿وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٣٨﴾ [المائدة: ٣٨]؛ وذلك أن (السَّنَة إذا كانت سنة مجاعة وشدة غلب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسدُّ به رمقه)[1]، وهذا أصل عام في الشريعة وهو سقوط الواجبات عند العجز عنها وإباحة المحظور عند تحقق الضرورة.

القسم الثالث: ما لم يرد بشأنه نص خاص أو ما في معناه، وهي الأحكام المبنية على المصالح المرسلة والقواعد الكلية ومقاصد الشريعة؛ وذلك أن (الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر)[2]. ويدخل في هذا القسم المسائل الفقهية، كفرض ضرائب على الأغنياء لدفع خطر طارئ على البلاد ونحو ذلك. ويدخل فيه أيضاً الإجراءات والأمور الإدارية؛ كإنشاء الدواوين وتنظيم المرافعات القضائية وتنظيم شؤون الموظفين ونحو ذلك.

---

(١) أعلام الموقعين (٣/ ١٧ ـ ١٨).

(٢) الموافقات (٥/ ١٤).

الفصل الثاني

فهم النص



تمهيد

أشرنا في الفصل الأول إلى قاعدة التمييز بين قواعد الفهم وقواعد التطبيق، وهذا الفصل مخصص للحديث عن قواعد الفهم ومجالاتها في الشريعة الإسلامية، أما قواعد التطبيق فسيتم الحديث عنها في الفصل القادم ـ بإذن الله تعالى ـ.

المراد بالفهم في اللغة معرفة الشيء والعلم به، يقال: فَهِمَه فَهْماً؛ أي: علمه، وفهمت الشيء: عقلته وعرفته[(١)]. و«الفاء والهاء والميم» أصل يراد به العلم بالشيء[(٢)]. وأما النص فالمراد به في هذه الدراسة: مطلق النص الشرعي وما في معناه كالإجماع والقياس، سواء أكانت دلالة النص قطعية أم كانت دون ذلك[(٣)].

قواعد فهم النص عبارة عن منهج يضبط حركة الاجتهاد في

---

(١) لسان العرب مادة: (فهم) (١٢/ ٤٥٩).

(٢) معجم مقاييس اللغة مادة: (فهم) (٤/ ٤٥٧).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٨٨)، شرح مختصر الروضة (١/ ٥٥٣ ـ ٥٥٥)، تفسير النصوص (٤٥).

فهم كلام الله ﷻ وكلام رسوله ﷺ، وهذا **المنهج يختلف عن** منهج قواعد التطبيق التي تبحث في تنزيل كلام الله ﷻ وكلام رسوله ﷺ على واقع الناس؛ إذ قواعد الفهم إنما تُعنى ببيان معاني النصوص ودلالاتها على الأحكام ومعرفة مرامي الألفاظ الشرعية التي منها الواضح والمبهم والعام والخاص والمطلق والمقيد ونحو ذلك[١].

وقد جاء «فهم النص» ـ بهذا المعنى ـ في لسان الصحابة ﷺ؛ فقد قيل لعليّ بن أبي طالب رضي الله عنه: هل عندكم شيء مما ليس في القرآن؟ فقال: (والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، ما عندنا إلا ما في القرآن، إلا **فهماً** يعطى رجل في كتابه، وما في الصحيفة)، قلت: وما في الصحيفة؟ قال: (العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر)[٢]. وجعل ابن عباس رضي الله عنهما فهم النص القرآني على أربعة أوجه، فقال: (التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله)[٣].

أما أهل الاختصاص في مجال فهم النصوص فهم علماء الشريعة، وهم المؤهلون فقط لاستنباط الأحكام الشرعية، قال السمعاني رحمه الله: (اعلم أن المخاطب بالاجتهاد: أهله وهم العلماء دون العامة، فإذا نزلت بالعالم نازلة وجب عليه طلبها في

---

(١) ينظر: تفسير النصوص (٥٣ ـ ٥٥).

(٢) صحيح البخاري برقم (٦٩٠٣).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (١/ ٧٠).

النصوص والظواهر في منطوقها إلى مفهومها ومن أفعال الرسول ﷺ وإقراره وفى إجماع علماء الأنصار، فإن وجد في شيء من ذلك ما يدل عليه قضى به، وإن لم يجده طلبه في الأصول والقياس عليها، وبدأ في طلب العلة بالنص، فإن وجد التعليل منصوصاً عليه عمل به، فإن لم يجد في النص عدل إلى المفهوم، فإن لم يجد نظر في الأوصاف المؤثرة في الأصول في ذلك الحكم والمؤثر)(١). وقد ذكر الأصوليون عدّة شروط لأهلية الاستنباط؛ أهمها: العلم بكتاب الله ﷻ وسُنَّة رسول الله ﷺ وما يتعلق بهما، والعلم بمواضع الإجماع والخلاف، والعلم باللغة العربية ودلالاتها(٢).

والعلماء ليسوا سواءً في فهم النص، فقد يَقْصُر فهم بعضهم (عن فَهم ما دلّت عليه النصوص، وعن وجه الدلالة، وموقعها. وتفاوت الأمّة في مراتب الفهم عن الله ورسوله لا يحصيه إلا الله، ولو كانت الأفهام متساوية لتساوت أقدام العلماء في العلم، ولما خص سبحانه سليمان بفهم الحكومة في الحرث، وقد أثنى عليه وعلى داود بالعلم والحكم، وقد قال عمر لأبي موسى في كتابه إليه: الفهم الفهم فيما أدلي إليك، وقال علي: إلا فهماً يؤتيه الله عبداً في كتابه، وقال أبو سعيد: كان أبو بكر أعلَمَنا برسول الله ﷺ، ودعا النبي ﷺ لعبد الله بن عباس أن يفقهه في الدّين ويعلمه التأويل)(٣).

---

(١) قواطع الأدلة (٢/ ٣٠٢).

(٢) ينظر: روضة الناظر (٢/ ٣٣٤)، الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٨).

(٣) أعلام الموقعين (١/ ٣٣٢).

ويقوم «فهم النص» ـ بصورة صحيحة ومنضبطة ـ على قاعدتين أساسيتين: قاعدة التسليم وقاعدة الاستنباط، فقاعدة التسليم تعبِّر عن المنهج الإيماني في التعامل مع النصوص، وقاعدة الاستنباط تعبِّر عن المنهج العلمي في تفسير النصوص؛ وسوف نُفْرِد في هذا الفصل مبحثين مستقلين للحديث عن هاتين القاعدتين، إضافة إلى مبحث خاص حول أثر الواقع في فهم النص.

المبحث الأول

قاعدة التسليم (المعيار الإيماني)

أولاً: معنى التسليم:

المقصود بالتسليم: الانقياد والاتّباع للدليل من الكتاب والسُّنَّة، وسلوك المنهج الصحيح في فهم وتفسير دلائلهما[1]. وقد حثّ الله ﷻ في مواضع عديدة من القرآن الكريم على التسليم لله ولرسوله ﷺ؛ ومن ذلك قوله ﷻ في سورة النساء: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ۝٦٥﴾ [النساء: ٦٥]، وقوله في سورة الأحزاب: ﴿وَلَمَّا رَءَا الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَٰذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ۚ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا ۝٢٢﴾ [الأحزاب: ٢٢]، وقوله ﷻ في سورة الصافات: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ۝١٠٣﴾ [الصافات: ١٠٣]، وغير ذلك من المواضع. والنصوص في هذا الباب من القرآن الكريم ومن السُّنَّة النبوية كثيرة جداً، وذلك أن التسليم جوهر الإيمان ومقتضى

---

(١) ينظر: التسليم للنص الشرعي (٨ ـ ١٥).

العبودية لله ﷻ، (ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام)[1]، وقد اختار الله لأمة محمد ﷺ اسم المسلمين في قوله: ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾؛ والإسلام هو الاستسلام لله والانقياد له بالطاعة[2].

ولمّا كان أبو بكر رضي الله عنه أكمل الناس إيماناً كان أكثرهم تسليماً؛ فعن عائشة رضي الله عنها قالت: لما أسري بالنبي ﷺ إلى المسجد الأقصى أصبح يتحدث الناس بذلك، فارتدّ ناس ممن كان آمنوا به وصدقوه، وسعوا بذلك إلى أبي بكر رضي الله عنه، فقالوا: هل لك إلى صاحبك؛ يزعم أنه أسري به الليلة إلى بيت المقدس، قال: (أو قال ذلك؟) قالوا: نعم، قال: (لئن كان قال ذلك لقد صدق)، قالوا: أوتصدقه أنه ذهب الليلة إلى بيت المقدس وجاء قبل أن يصبح؟ قال: (نعم، إني لأصدقه فيما هو أبعد من ذلك أصدقه بخبر السماء في غدوة أو روحة)، فلذلك سمي أبو بكر الصديق[3]. ولمّا حَدَث من عمر رضي الله عنه ما حَدَث في صلح الحديبية وقال: (ألسنا على حق وهم على باطل؟ أليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار؟ ففيم نعطي الدنية في ديننا ونرجع ولمّا يحكم الله بيننا وبينهم)، قال له أبو بكر رضي الله عنه: (يا ابن الخطاب، إنه رسول الله ولن يضيعه الله أبداً)[4].

---

(١) العقيدة الطحاوية (٤٣).

(٢) ينظر: فتح المجيد شرح كتاب التوحيد (٩٢).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك برقم (٤٤٠٧) وقال: «هذا صحيح الإسناد ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي.

(٤) صحيح البخاري برقم (٣١٨٢)، صحيح مسلم برقم (١٧٨٥).

ثانياً: شمولية التسليم:

التسليم للنص الشرعي يقتضي اطِّراح كل المؤثرات والضغوط من خارج النص، والوقوف عند عتبته دون حمولات فكرية تساهم في ليِّ عنق النص لصالحها. ويقتضي أيضاً القبول بنتيجة المنهج العلمي السليم بعد تطبيقه على النص دون أدنى غضاضة أو حرج.

فالتسليم يبدأ قبل النظر في النص، بحيث يكون المقصد الوحيد للناظر في النص الشرعي هو التعرف على مراد الله ومراد رسوله ﷺ، وليس لأجل الاستدلال لرأيه أو مذهبه أو طريقته. ويمكن أن نسمي هذا النوع من التسليم بالتسليم القَبْلي للنص.

ويمتد مفهوم التسليم إلى ما بعد النظر في النص، بحيث يشمل القبول والرضا بمقتضيات النصوص الشرعية ونتائجها، وهذا معنى قوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]، ويمكن أن نسمي هذا النوع من التسليم بالتسليم البعدي للنص.

إن (قاعدة التسليم تعزّز في نفس المسلم ضرورة أن يطلب الدليل ويبحث عنه، ويجتهد في فهم وجه دلالته؛ حتى يحقق مراد الشريعة منه، وإذا ضعف التسليم ضعف طلب المُسْلم للدليل، وخفيت عليه أكثر الأدلة، وجهل كثيراً من قطعياته بسبب هذا الإعراض. فتعزيز هذا الأصل يقوّي إمكانية الوصول إلى الحق بدلائله)[١].

---

(١) التسليم للنص الشرعي (٩ ـ ١٠).

المبحث الثاني

قاعدة الاستنباط (المعيار المنهجي)

أولاً: مفهوم الاستنباط:

الاستنباط في اللغة: الاستخراج، فـ«النون والباء والطاء» كلمة تدل على استخراج الشيء[1]. والمراد بالاستنباط في الاصطلاح: منهج استخراج الحكم الشرعي من ألفاظ الأدلة[2].

ويشمل مفهوم الأدلة الشرعية: النصوص الجزئية والقواعد الكلية، ولا بد من الجمع بينهما عند إجراء قاعدة الاستنباط، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية رحمه الله: (لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية تُرَدُّ إليها الجزئيات؛ ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات، فيتولد فسادٌ عظيم)[3].

فهذا هو الاستنباط الحق، وهو منهج الاستنباط الأكمل؛

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٥/ ٣٨١)، القاموس المحيط مادة: (٦٨٩)، مادة: (نبط).

(٢) قواعد الاستنباط (٢٠).

(٣) مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٠٣).

فكل مسألة يجب عرضها على الأدلة الجزئية وعلى الأدلة الكلية، والذي يكتفي في استنباطه على ما فَهِمَه من دليل جزئي (آية، أو حديث، أو قياس)، لا يقلّ قصوراً عمّن اكتفى في الاستنباط بالأدلة الكلية دون مراجعة ونظر في الأدلة الخاصة لكل مسألة، فكلاهما قاصر عن درجة الاستنباط الأمثل[1].

وقد أشار ابن تيمية إلى أهمية القواعد الكلية والمقاصد الشرعية في ضبط معاني النصوص الجزئية، حيث قال: (وانظر في عموم كلام الله ورسوله لفظاً ومعنىً، حتى تعطيه حقه، وأحسن ما تستدل به على معناه: آثار الصحابة الذين كانوا أعلم بمقاصده، فإن ضبط ذلك يوجب توافق أصول الشريعة وجريها على الأصول الثابتة)[2].

وللشاطبي كلامٌ طويل حول المنهج الوسط في الجمع بين كليات الشريعة وجزئياتها، ولكن الموضع الجامع والأهم الذي عالج فيه هذا الموضوع كان في المسألة الأولى من كتاب «الأدلة»[3]، حيث افتتحها بالتذكير بأن الشريعة كلها مبنية (على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات..) وأن هذه الكليات (تقضي على كل جزئي تحتها.. إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة.. وإذا كان كذلك، وكانت الجزئيات ـ وهي

---

(١) ينظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي (٣٨٩).
(٢) القواعد النورانية (٢٢٣).
(٣) ينظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي (٣٨٨ ـ ٣٨٩).

أصول الشريعة فما تحتها ـ مستمدة من تلك الأصول الكلية ـ شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات ـ، فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كليه، فقد أخطأ. وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه، فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئي. وبيان ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عَرْض الجزئيات واستقرائها؛ وإلا فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات.. وأيضاً فإن الجزئي لم يوضع جزئياً، إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض. ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي مع أَنَّا إنّما نأخذه من الجزئي، دلّ على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به؛ لإمكان أن يتضمّن ذلك الجزئي جزءاً من الكلي لم يأخذه المعتبر جزءاً منه. وإذا أمكن هذا، لم يكن بدٌّ من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قَصْد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع

حقيقته إلى ذلك، الجزئي كذلك أيضاً؛ فلا بد من اعتبارهما معاً في كل مسألة)[1].

وبناءً على ذلك فإذا تعارض الكلي مع النص الجزئي فلا بد من اعتبار أحدهما مع الآخر، ولذلك حالان:

الحال الأولى: تقديم النص الجزئي على الكلي على سبيل الاستثناء؛ كالعرايا وهي بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على وجه الأرض، فإنه جاء الترخيص فيها استثناءً من قاعدة الربا.

والحال الثانية: تقديم الكلي على موضع المعارضة من النص الجزئي بالتخصيص أو التقييد، وليس إلغاء دلالة النص مطلقاً، وذلك مثل العسل فقد جاءت الشريعة بأنه شفاء للناس، (وتبين للأطباء أنه شفاء من علل كثيرة وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه، حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها الله في هذه الدار، فقيّد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة، بناءً على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين، وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مخبره.. فأعملوا القاعدة الشرعية الكلية، وحكموا بها على الجزئي، واعتبروا الجزئي أيضاً في غير الموضع المعارض؛ لأن العسل ضار لمن غلبت عليه الصفراء، فمن لم يكن كذلك؛ فهو له شفاء، أو فيه له شفاء)[2].

---

(١) الموافقات (٣/ ١٧١ ـ ١٧٦).

(٢) الموافقات (٣/ ١٨١)، وينظر: المصلحة عند الأصوليين (١/ ١٩٢ ـ ١٩٣).

(ولا يقال: إن هذا تناقض لأنه يؤدي إلى اعتبار الجزئي وعدم اعتباره معاً؛ لأنّا نقول: إن ذلك من جهتين، ولأنه لا يلزم أن يعتبر كل جزئي وفي كل حال، بل المراد بذلك أنه يعتبر الجزئي إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلى فيه؛ كالعرايا وسائر المستثنيات. ويعتبر الكلي في تخصيصه للعام الجزئي أو تقييده لمطلقه وما أشبه ذلك، بحيث لا يكون إخلالا بالجزئي على الإطلاق، وهذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر)[1].

ثانياً: أصول الاستنباط:

ذكر ابن تيمية في مجموع الفتاوى سبع طرق في أصول الفقه للوصول إلى الأحكام الشرعية؛ **الطريق الأول**: القرآن الكريم. **والطريق الثاني**: السُّنَّة المتواترة التي لا تخالف ظاهر القرآن، بل تفسِّره، مثل أعداد الصلاة وأعداد ركعاتها ونُصُب الزكاة وفرائضها وصفة الحج والعمرة ونحو ذلك من الأحكام التي لم تُعلم إلا بتفسير السُّنَّة. **والطريق الثالث**: السنن المتواترة عن رسول الله ﷺ؛ سواءً المتلقاة بالقبول بين أهل العلم بها، أو برواية الثقات لها، وهذه أيضاً مما اتفق أهل العلم على اتباعها وأنكرها بعض أهل الكلام. **الطريق الرابع**: الإجماع؛ وهو متفق عليه بين عامة المسلمين في الجملة، وأنكره بعض أهل البدع، لكن المعلوم منه هو ما كان عليه الصحابة، وأما ما بعد ذلك فتعذر العلم به غالباً. **الطريق الخامس**: القياس على النص والإجماع؛ وهو حجة أيضاً

---

(١) الموافقات (٣/ ١٨٢ ـ ١٨٣).

عند جماهير الفقهاء. **الطريق السادس**: الاستصحاب؛ وهو البقاء على الأصل فيما لم يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع، وهو حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق، وهل هو حجة في اعتقاد العدم؟ فيه خلاف. **الطريق السابع**: المصالح المرسلة؛ وهو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه، فهذه الطريق فيها خلاف مشهور، والقول الجامع في المصالح أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة، لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأحد الأمرين لازم له؛ إما أن الشرع دلّ عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس بمصلحة وإن اعتقده مصلحة[(١)].

وما أحسن ما قاله الإمام الشافعي حول وظيفة المجتهد فيما حكاه عنه الغزالي: (إذا وقعت الواقعة للمجتهد فليعرضها على نصوص الكتاب، فإن أعوزه فعلى الخبر المتواتر ثم الآحاد، فإن أعوزه لم يخض في القياس، بل يلتفت إلى ظواهر الكتاب، فإن وجد ظاهراً نظر في المخصصات من قياس وخبر، فإن لم يجد مخصصاً حكم به، وإن لم يعثر على ظاهر من كتاب ولا سُنَّة نظر إلى المذاهب، فإن وجدها مجمعاً عليها اتبع الإجماع، وإن لم يجد إجماعاً خاض في القياس. ويلاحظ القواعد الكلية أولاً، ويقدمها على الجزئيات، كما في القتل بالمثقل، فيقدم قاعدة

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (١١/ ٣٣٩ ـ ٣٤٥).

الردع على مراعاة الألم، فإن عدم قاعدة كلية نظر في النصوص ومواقع الإجماع، فإن وجدها في معنى واحد ألحق به، وإلا انحدر إلى قياس مخيل، فإن أعوزه تمسك بالشبه ولا يعول على طرد)[1].

ويُقسِّم الطاهر بن عاشور طرق استنباط الأحكام إلى خمسة أنحاء؛ (**النحو الأول**: فهمُ أقوالها، واستفادة مدلولات تلك الأقوال، بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عملُ الاستدلال الفقهي، وقد تكفل بمعظمه علمُ أصول الفقه. **النحو الثاني**: البحث عمَّا يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد.. ليستيقن أن تلك الأدلة سالمة ممَّا يُبطِل دلالتها.. فإذا استيقن أن الدليل سالم عن المعارض أعمله، وإذا ألفى له معارضاً نظر في كيفية العمل بالدليلين معاً أو رجحان أحدهما على الآخر. **النحو الثالث**: قياسُ ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على ما ورد حكمه فيه.. **النحو الرابع**: إعطاء حكمٍ لفعل أو حادثٍ حدث للناس لا يُعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا له نظيرٌ يُقاس عليه. **النحو الخامس**: تلقِّي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقِّي مَنْ لم يعرف علل أحكامها ولا حِكْمة الشريعة في تشريعها، فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حِكْمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جَنْبِ سعة الشريعة، فيسمّي هذا النوع بالتعبدي)، ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٦٧)، إرشاد الفحول (٢/ ٢٢٤).

بعد ذكره لهذه الأنحاء الخمسة: (فالفقيه **بحاجة إلى معرفة مقاصد** الشريعة في هذه الأنحاء كلها)[1].

ويذكر الشيخ محمد أبو زهرة أن علماء الأصول المتقدمين لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة، وإن ذكروا حِكَماً وأوصافاً مناسبة في باب القياس فإنهم أقلّوا في القول ولم يستفيضوا فيه. وبذلك كان بيان المقاصد العامة للشريعة بالمحل الثاني عندهم، فكان هذا نقصاً واضحاً في علم أصول الفقه. حتى وُجِد في عصور إسلامية مختلفة علماءُ يسدّون ذلك النقص ويتوسعون في الحديث عن المقاصد، من أمثال العز بن عبد السلام وابن تيمية وابن القيم وغيرهم في كتابات مستفيضة، غير أن الذي حمل العبء كاملاً وأوفى على الغاية أو قارب: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الفقيه المالكي في كتابه «الموافقات»[2].

وخلاصة ما سبق أن طرق استنباط الأحكام الشرعية تؤول إلى أصلين ـ كما قدّمنا في الفصل الأول ـ؛ **الأصل الأول**: اللغة العربية، **والأصل الثاني**: مقاصد الشريعة، ونقلنا هناك تأييد ابن تيمية والشاطبي ـ رحمهما الله تعالى ـ لهذا المعنى.

وينبني على ذلك أن التقصير في فهم اللغة العربية ودلالاتها المختلفة أو التقصير في إدراك المقاصد الشرعية؛ من أهم أسباب

---

(١) مقاصد الشريعة (١٨٣ ـ ١٨٤).

(٢) ينظر: الشافعي، حياته وعصره (٣٧٢ ـ ٣٧٣).

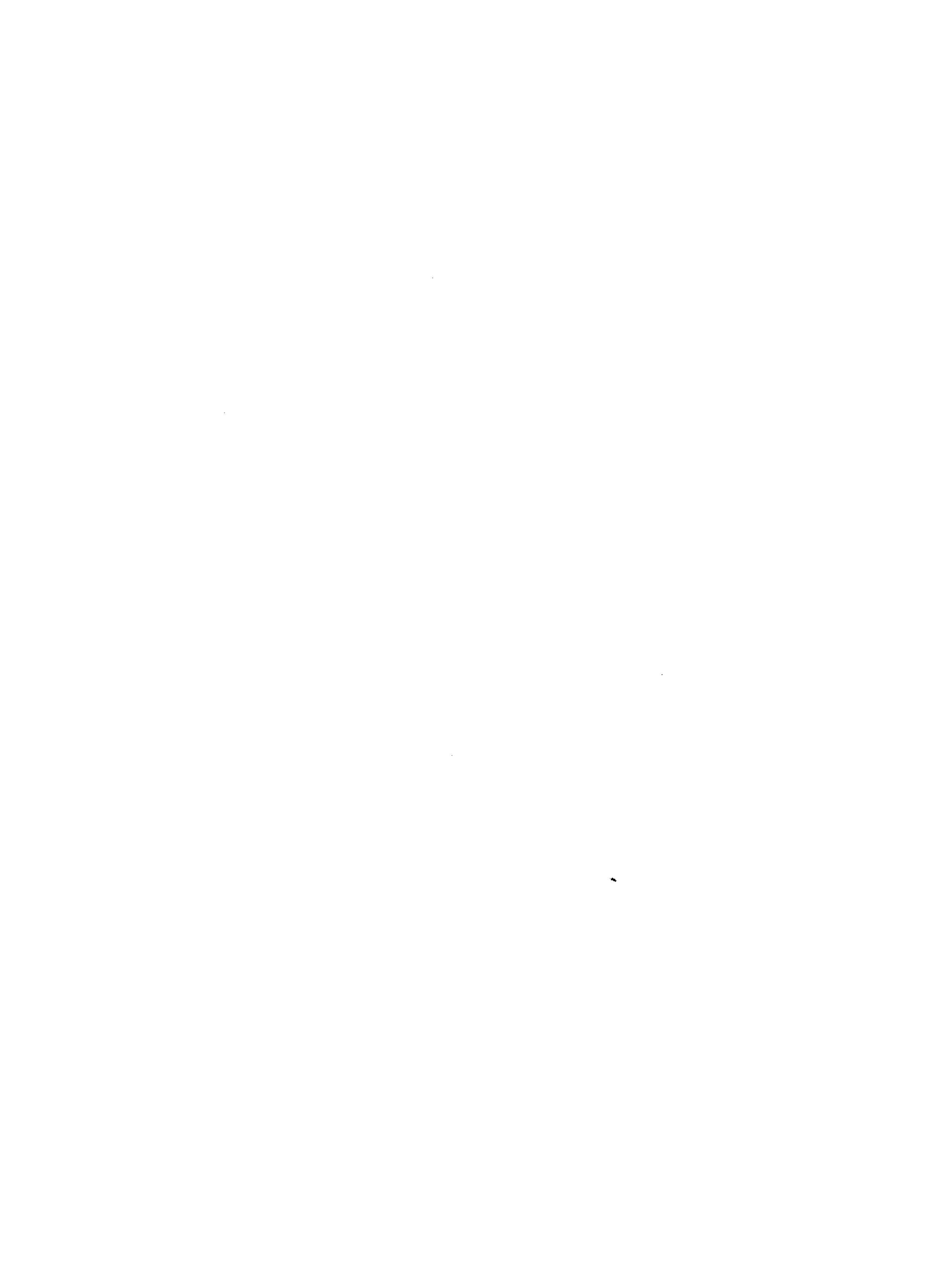
تحريف معاني الشريعة والإحداث في دين الله ﷻ، وهذا ما قرره الشاطبي في الاعتصام حين قال ـ بعد استقراء أسباب الإحداث في الدين ـ: (فالجميع أربعة أنواع: وهي الجهل بأدوات الفهم، والجهل بالمقاصد، وتحسين الظن بالعقل، واتباع الهوى)[1].

ولذلك فإن ضبط قواعد الاستنباط وفرزها عن قواعد التطبيق من أهم الضمانات للحفاظ على معاني الشريعة من التحريف والتبديل؛ فإن قواعد الاستنباط موضوعة لمعرفة معاني الشريعة الثابتة التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، والخلل في ضبطها أو التقصير في التمييز بينها وبين قواعد التطبيق الموضوعة لتنزيل أحكام الشريعة على واقع الناس؛ من شأنه أن يقوِّض أركان الشريعة الأصلية ويهدم مفاهيمها الثابتة.

إننا حين نتحدث عن أهمية ضبط مناهج الاستنباط وتمييزها عن غيرها من المناهج الأخرى، فلسنا نعني بذلك أن جميع طرق الاستنباط متفق عليها وأنها على درجة واحدة من الوضوح والاحتجاج، بل ثمة قدر كبير منها مختلَف في الاحتجاج به، ولكنّ المقصود بضبطها وتمييزها عن غيرها من المناهج: أن لا تخالطها مناهج أخرى ليست موضوعة لاستنباط الأحكام الشرعية، مع الإبقاء على تنوعها وثرائها.

---

(١) الاعتصام (٨٠٤).



المبحث الثالث

أثر الواقع في فهم النص (المعيار الترجيحي)

أولاً: الواقع يبصِّر ولا يفسِّر:

منذ بداية البحث قرّرنا أن ثمة فرق بين قواعد فهم النص ومجالاته وبين قواعد تطبيق النص ومجالاته، وذكرنا أن المراد بقواعد الفهم قواعدُ استنباط الأحكام الثابتة في الشريعة، وأن المراد بقواعد التطبيق قواعدُ التعامل مع الأحكام المتغيرة بتغير الزمان والمكان والحال. وإذا كان ذلك كذلك فلن نتناول في هذا المبحث علاقة الواقع بتطبيق النص إلا بالقدر المحتاج إليه فقط؛ إذ محل البحث هنا حول علاقة الواقع بفهم النص وأثره في تفسيره لا غير.

من الواضح أن علاقة الواقع بفهم النص محدودة جدّاً؛ إذ من طبيعة فهم النص أنه لا يرتبط بتغيرات الزمان والمكان ـ كما قررنا سابقاً ـ، والزمان والمكان هما المكونان الرئيسان لمفهوم الواقع. ولكن هذا لا يعني أن الواقع لا أثر له في فهم النص لا من قريب ولا من بعيد، بل له أثر معتبر عند العلماء وإن كان

ضئيلاً مقارناً بأثر اللغة العربية ومقاصد الشريعة على النص.

وإذا كان للواقع أثر في فهم النص، فما حدود هذا الأثر؟ وما طبيعته؟ ربما عنوان هذا الفقرة «الواقع يبصِّر ولا يفسِّر» يختصر علينا الإجابة على هذا التساؤل المشروع، وهو أن أثر الواقع في فهم النص يقف عند حد التبصير فقط ولا يصل لمستوى التفسير. ومن هنا كان لزاماً علينا ـ في هذه الفقرة ـ التفريق أولاً بين التفسير والتبصير ومن ثَمَّ البرهنة على هذا التفريق.

قولنا: الواقع يبصِّر ولا يفسِّر؛ أي: أن الواقع وحده لا يَقْوَى على إنشاء معانٍ جديدة للنص، وإنما يقتصر أثره في ترجيح بعض معاني النص على بعض. فمهمة الواقع ـ إذن ـ الترجيح لا الإنشاء، بخلاف قواعد اللغة العربية ومقاصد الشريعة فإنها تَقْوَى على الإنشاء والترجيح على حدٍّ سواء.

وبيان ذلك أن مجال قواعد فهم النص: الأحكام الثابتة، والأحكام الثابتة إنما سُميت ثابتة؛ لأنها تتجاوز الزمان والمِكان، فكيف يكون الزمان والمكان حاكماً عليها ومهيمناً على فهمها وتفسيرها. إذ من طبيعة الفهم والتفسير الديمومة والبقاء، ومن طبيعة الواقع التغيّر والتجدد؛ ولا مدخل للمتغير في تفسير الثابت، وإنما يقتصر تأثير المتغير في الثابت على حدود التبصير بالمعاني الملائمة للواقع المعيّن والظرف التاريخي المحدد.

من الشواهد التاريخية التي تشير إلى أن أثر الواقع في فهم

النص يقتصر على التبصير دون التفسير؛ مسألة الخروج على الحاكم الفاسق، فقد اختلف أهل السُّنَّة في هذه المسألة على قولين: الجمهور على تحريم الخروج على أئمة الظلم والجور بالسيف ما لم يصل بهم ظلمهم وجورهم إلى الكفر البواح أو ترك الصلاة والدعوة إليها أو قيادة الأمة بغير كتاب الله، واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة من أهمها حديث عبادة بن الصامت: (بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر، والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله، وعلى أن نقول بالحق أينما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم)[1]. وذهب طوائف من أهل السُّنَّة إلى جواز الخروج على أئمة الجور وسلّ السيوف واستخدام القوة في تغيير المنكر إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك ولو لم يصلوا إلى درجة الكفر[2]، قال ابن حزم: (سلُّ السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك)، ونسب هذا القول إلى بعض الصحابة والتابعين فقال: (وهذا قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه وكل من معه من الصحابة، وقول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها وطلحة والزبير وكل من كان معهم من الصحابة، وقول معاوية وعمرو والنعمان بن بشير وغيرهم ممن معهم من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، وهو قول عبد الله بن الزبير ومحمد والحسن بن علي وبقية الصحابة من المهاجرين والأنصار والقائمين يوم الحرة

---

(١) صحيح البخاري برقم (٧١٩٩)، صحيح مسلم برقم (١٧٠٩).

(٢) ينظر: الإمامة العظمى (٥٠١ ـ ٥٤٨)، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان (٧١٢ ـ ٧٢٥).

رضي الله عن جميعهم أجمعين)[1]. والذي يظهر (أن سبب اختلافهم هو اختلاف أفهامهم للنصوص الشرعية الناهية عن الخروج والأخرى المؤيدة له)[2]؛ وفقاً لقواعد اللغة العربية ومقاصد الشريعة.

هكذا كان سبب الخلاف بين أهل السُّنَّة في أول الأمر، حتى استقر مذهبهم على تحريم الخروج على الحاكم الفاسق، يقول ابن تيمية في «منهاج السُّنَّة»: (استقر أمر أهل السُّنَّة على ترك القتال في الفتنة؛ للأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ، وصاروا يذكرون هذا في عقائدهم، ويأمرون بالصبر على جور الأئمة وترك قتالهم)[3].

ويحكي لنا الحافظ ابن حجر سبب استقرار مذهب أهل السُّنَّة على ترجيح القول بتحريم الخروج على الحاكم الفاسق، فيقول: (الخروج بالسيف على أئمة الجور.. مذهب للسلف قديم، لكن استقر الأمر على ترك ذلك؛ لما رأوه قد أفضى إلى أشد منه، ففي وقعة الحرة ووقعة ابن الأشعث وغيرهما؛ عظة لمن تدبر)[4].

إذن لم يكن ثمة سبب لاستقرار مذهب أهل السُّنَّة على قول واحد سوى الواقع، غير أن الواقع لم ينشئ قولاً ثالثاً في المسألة

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤/ ١٣٢).
(٢) الإمامة العظمى (٥٠٢).
(٣) منهاج السُّنَّة (٤/ ٥٢٩ ـ ٥٣٠).
(٤) تهذيب التهذيب (٢/ ٢٨٨).

ولا يقوى على ذلك، وإنما اقتصر أثره على التبصير بأن أحد القولين أولى وأرجح من الآخر.

ويؤكد ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ على أن الواقع يبصِّر ولا يفسِّر في شرحه للسياسة الشرعية، فيقول: (يقول شيخ الإسلام: «والتجربة تبين ذلك» وهذا فيه فائدة، وهو أن الواقع قد يقوِّي الشيء الضعيف، نجد في أشراط الساعة أحاديث، إذا نظرنا إلى سندها وجدناه ضعيفاً، لكن إذا قارنّاها بالواقع وجدنا أن الواقع يشهد لها، فهذا مما يدل على أن لها أصلاً)[1].

ما سبق تقريره من أن الواقع يبصِّر ولا يفسِّر إنما هو في فهم النص فقط، وأما أثر الواقع في نمو الفقه وازدهاره فهذا أمرٌ لا يمكن إنكاره، فالفقه (إنّما ينمو بنمو الواقع ويتطوّر بتطوره، مثلما أنه ينكمش بانكماشه ويركد بركوده، بل إن الواقع إذا كان جامداً راكداً لا يحتاج أصلاً إلى فقهاء مجتهدين، بل يكفيه بعضٌ مِنَ الكتب، وبعضٌ ممن يشرحون ما في الكتب لمن لا يحسنون قراءتها)[2]، فمن طبيعة الفقه أنه مرتبط بما يجدّ في الواقع، فلا ينمو ولا يزدهر حقّاً إلا في واقعٍ حيّ ومتجدد، وإذا أعرض الفقهاء عن إيجاد حلول للواقع المتغيّر، شاعت روح التقليد والتبعية واجترار اجتهادات الماضي على تغيرات الواقع والمستقبل، وما أصدق ما قاله مؤرخ الفقه الإسلامي الشيخ

---

(١) التعليق على السياسة الشرعية (٤٥١).

(٢) الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة (٥٣).

محمد الحجوي الثعالبي رحمه الله: (ندرة المجتهدين أو عدمهم هو من الفتور الذي أصاب عموم الأمة في العلوم وغيرها، فإذا استيقظت من سباتها، وانجلى عنها كابوس الخمول، وتقدمت في مظاهر حياتها..، وظهر فيها فطاحل علماء الدنيا من طبيعيات ورياضيات وفلسفة، وظهر المخترعون والمكتشفون والمبتكرون كالأمم الأوروبية والأمريكية الحية، عند ذلك يتنافس علماء الدين مع علماء الدنيا فيظهر المجتهدون)[١].

ثانياً: قراءة في المفاهيم الأصولية لعلاقة الواقع بالنص:

سنقتصر في هذه الفقرة على مفهومين أساسيين لهما الأثر البارز في تشكيل العلاقة بين الواقع وفهم النص، وهما: قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان، وقاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب:

المفهوم الأول: (قاعدة: تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان):

لا يحسن الحديث عن أثر الواقع في فهم النص دون تسليط الضوء على قاعدة: «تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان»، حيث يوحي ظاهر هذه القاعدة أن للزمان سلطة تفسيرية على النصوص الشرعية. ولهذا السبب احتلت هذه القاعدة ـ إضافةً إلى قاعدة المصالح[٢] ـ مكانة خاصة لدى القائلين بأن دور الواقع في فهم النص لا يقف عند حدّ التبصير بل يشمل التفسير كذلك. فما دقة هذا الفهم؟ وما مراد العلماء بهذه القاعدة؟.

---

(١) الفكر السامي (٢/٥١٨ ـ ٥١٩).

(٢) سوف نتحدث عن قاعدة المصالح في الفصل الآتي ـ إن شاء الله ـ.

للإجابة على ذلك، نطرح سؤالاً إضافيّاً من شأنه أن يكشف لنا أبعاد هذه القاعدة ويضعها في سياقها الصحيح؛ والسؤال هو: هل تغيّر الأحكام تبعاً لتغير الزمان يختص بمجال التطبيق أم يشمل مجال التفسير أيضاً؟ فإن كانت الإجابة بأن ذلك يختص بمجال التطبيق فلا مدخل للواقع في تفسير النص، وإن كانت الإجابة بأنه يشمل مجال التفسير أيضاً فالقاعدة حينئذ حجة على أن للواقع أثراً في تفسير النص.

تناول العلماء ـ قديماً وحديثاً ـ هذه القاعدة بالبحث والتفصيل؛ ومن أبرز من تحدث عنها: الإمام شهاب الدين القرافي في كتابه «الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام»، وكذلك الإمام الشاطبي في «الموافقات»، والإمام ابن القيم في عدد من كتبه كـ«أعلام الموقعين» و«الطرق الحكمية» و«إغاثة اللهفان»، والإمام محمد أمين بن عابدين في رسالته «نشر العَرْف في أن بعض الأحكام مبناها على العُرْف»، وغيرهم كثير. ومن المؤلفات المعاصرة التي تعرضت لهذا الموضوع وعالجت كثيراً من جوانبه؛ البحوث المتعلقة بالمصلحة؛ مثل «تعليل الأحكام» لمحمد مصطفى شلبي، و«المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي» لمصطفى زيد، و«ضوابط المصلحة» للبوطي، و«نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي» لحسين حامد حسان، و«الثبات والشمول» لعابد السفياني، وغيرهم.

وإذا كان العلماء قديماً قد تناولوا قاعدة «تغيّر الأحكام بتغيّر

الزمان» بالبحث والدراسة، فإنه لم يكتب لهذه القاعدة مزيداً من الذيوع والاشتهار في هذا العصر إلا على يد مجلة الأحكام العدلية حين صاغت هذه القاعدة في المادة التاسعة والثلاثين على هذا النحو: «لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان»[1].

حسناً، ماذا قال العلماء في هذه القاعدة؟ لنبدأ بالقرافي رَحِمَهُ اللَّهُ حيث يقول: (كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغيّر الحكم فيه عند تغيّر العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلّدين حتى يُشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها.. ألا ترى أنهم أجمعوا على أن المعاملات إذا أُطلق فيها الثمن يُحمل على غالب النقود، فإذا كانت العادة نقداً معيّناً حمَلْنا الإطلاق عليه، فإذا انتقلت العادة إلى غيره عيَّنَّا ما انتقلت العادة إليه، وألغينا الأول لانتقال العادة عنه.. بل لا يشترط تغيّر العادة، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد آخر عوائدُهم على خلاف عادة البلد الذي كنّا فيه؛ أفتيناهم بعادة بلدهم، ولم نعتبر عادة البلد الذي كنّا فيه..)[2]. وكما نلاحظ فإن القرافي في تقريره لهذه القاعدة إنما يتحدث عن مجال تطبيق الأحكام وليس تفسيرها، بمعنى أنه يتحدث عن الأحكام الشرعية المعلّق تطبيقها على العادة والعرف، وهذا النوع من الأحكام قسم من أقسام الأحكام المتغيرة المرتبطة

(١) ينظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام (١/ ٤٧).

(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (٢١٨ ـ ٢١٩).

بقواعد التطبيق ولا علاقة له بقواعد الفهم كما أسلفنا في الفصل الأصول.

ويتفق ابن القيم مع القرافي فيما ذهب إليه، فيقول: (الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة؛ كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً؛ كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها. فإن الشارع ينوِّع فيها بحسب المصلحة، فشرَع التعزير بالقتل لمدمن الخمر في المرة الرابعة.. وهذا باب واسع اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجوداً وعدماً)[1]. بل إن ابن القيم ـ في بيان محل هذه القاعدة ـ كان أكثر وضوحاً من القرافي، فإنه صرّح بأن العمل بها يقتصر على مجال الأحكام المتغيرة دون الأحكام الثابتة؛ أي: في التطبيق لا التفسير.

وأوضح من هذا وذاك ما قاله الشاطبي ـ بعد أن أطال الحديث عن أثر العوائد على الحكم الشرعي ـ: (إن ما جرى ذكره هنا عند اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب؛ لأن الشرع موضوع على أنه

---

(١) إغاثة اللهفان (١/ ٣٣٠ ـ ٣٣٣).

دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يُحكم به عليها)[1].

وأما المعاصرون فيقول علي حيدر ـ شارح مجلة الأحكام العدلية ـ في توضيح أن محل هذه القاعدة في التطبيق دون التفسير: (إن الأحكام التي تتغير بتغيّر الأزمان هي الأحكام المستندة على العرف والعادة؛ لأنه بتغيّر الأزمان تتغير احتياجات الناس، وبناءً على هذا التغير يتبدل أيضاً العرف والعادة، وبتغير العرف والعادة تتغير الأحكام ـ حسبما أوضحنا آنفاً ـ، بخلاف الأحكام المستندة على الأدلة الشرعية التي لم تُبْنَ على العرف والعادة فإنها لا تتغير)[2]. ويقول أيضاً محمد مصطفى شلبي في «تعليل الأحكام» (٣١٦): (إنما جاء التغيير من تغير الأحوال وتبدل المصالح، فالحكم المبني على المصلحة يدور معها، وكل مصلحة مستندة إلى أصل، فأصل الحكم موجود، والذي رُفع إنما هو تطبيق الحكم السابق لعدم مناسبته).

وتحقيق ذلك أن العادات والأعراف لا تخرج عن ثلاث صور؛ إما أن تكون بعينها أحكاماً شرعية، وإما أن تكون مناطاً للأحكام الشرعية، وإما أن لا تكون أحكاماً شرعية ولا مناطاً لها.

---

(١) الموافقات (٢/ ٤٩١).

(٢) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (١/ ٤٧).

فأما الصورة الأولى فهي الأعراف التي أقرّها الدليل الشرعي أو نفاها، (ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو ندباً، أو نهى عنها كراهة أو تحريماً، أو أذن فيها فعلاً وتركاً)[1]؛ كالتطهر من النجاسات وستر العورات وإنفاق الرجل على الزوجة وما شابه ذلك، فإن هذه العادات في حقيقتها أحكام شرعية لا يجوز فيها التغيير والتبديل، وإلا لأدّى ذلك إلى تغيّر الحجاب الشرعي بسبب ما اعتاده الناس من التعرّي والاختلاط، وإلى تغيّر إنفاق الرجل على المرأة إلى إنفاق المرأة على الرجل بسبب تبدل العادات والأعراف، وهلم جرّا.. والخلاصة أن هذه الصورة لا تدخل في قاعدة «تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان»؛ لأنها عبارة عن أحكام شرعية ثابتة (لا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلفين فيها، فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً ولا القبيح حسناً.. إذ لو صح مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل، فرفع العوائد الشرعية باطل)[2].

وأما الصورة الثانية فالمقصود بها العادات والأعراف التي تعلّق بها الحكم الشرعي، وذلك مثل شرط المروءة في صحة الشهادة، فقد جعل الشارع عادة الناس هي الحاكمة في تقدير ضابط المروءة وما يخدشها، وكذلك شرط القبض في صحة البيع، فقد جعل الشارع عادة الناس هي الحاكمة في تقدير ضابط

(١) الموافقات (٢/٤٨٨).

(٢) الموافقات (٢/٤٨٨).

قبض المبيع من عدمه، ونحو ذلك من الأمثلة التي لا تخرج عن معنى التطبيق للحكم الشرعي. وهذه الصورة تحديداً هي التي من أجلها تمت صياغة قاعدة «تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان».

وأما الصورة الثالثة؛ فهي الأعراف والعادات التي ليست أحكاماً شرعية ولا مناطاً لها؛ كتنظيم العملية التعليمية وتقسيم مراحل الدراسة إلى ابتدائي ومتوسط وثانوي، وتقسيم المحاكم وتنويعها وترتيب درجاتها وبيان اختصاصاتها، ونحو ذلك ممّا هو عائد إلى مصالح الناس ومقاصد الشارع في المحافظة على الأنفس والأموال. ولا يتعارض هذا مع ما قلناه من أنها ليست أحكاماً شرعية ولا مناطًا لها؛ لأن المراد أنه لم يأت نص خاص باعتبارها أو إلغائها وإنما جاء اعتبارها في الجملة. وهذه الصورة ليست داخلة في قاعدة «تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان»؛ لأن الأحكام الشرعية ليست معلّقةً بها، وإنما هي عادات مطلقة داخلة ضمن دائرة العفو في الشريعة، (فلا يُحظر منها إلا ما حرّمه [الله ﷻ]، وإلا دخلنا في معنى قوله: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [يونس: ٥٩])[1].

وبهذا يتضح أن مراد العلماء بقاعدة «تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان» يقتصر على الصورة الثانية من بين الصور الثلاث المذكورة، وهي العادات والأعراف التي تعلّق بها الحكم الشرعي

---

(١) القواعد النورانية (١٦٤).

وجعلها الشارع مناطاً لتطبيقه، وبعبارة أخرى فإن محل عمل هذه القاعدة يختص بمجال التطبيق فقط، ومن الخطأ الظنّ بأن تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان هو تغيّر في جوهر الأحكام[1].

(وقد تختلف أنظار المجتهدين في بعض الأحكام، من حيث كونها منوطة بالنصوص الدّالة عليها أو منوطة بأعراف الناس ومصالحهم المتطورة، فتختلف آراؤهم ـ بناءً على ذلك ـ في أثر اختلاف الأعراف والمصالح في اختلاف تلك الأحكام. غير أن هذا الخلاف لا يُعتبر بحال من الأحوال خلافاً في أصل التقسيم الذي ذكرناه للعرف وما يترتب عليه)[2].

ومن الجدير بالذكر أن هناك محاولات علمية لضبط مجالات العمل بهذه القاعدة، لا تخرج كلها عن مجالات التطبيق والتنزيل؛ ومن أبرز هذه المحاولات تقسيم الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ لمجالات العمل بالعرف إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الرجوع إلى العرف في معرفة أسباب الأحكام من الصفات الإضافية؛ كصغر ضبّة الفضة وكبرها، وغالب كثافة اللحية ونادرها، وقرب المنزل وبعده، وكثرة الفعل والكلام في الصلاة وقلّته، وثمن المثل ومهر المثل، والكفء في النكاح، وقدر النفقة والكسوة والسكن ونحو ذلك. **والقسم الثاني**: الرجوع إلى العرف في المقادير؛ كالحيض والطهر وأكثر مدة الحمل وسن

---

(١) ينظر: ضوابط المصلحة (٢٩١ ـ ٣٠٤)، قاعدة العادة محكمة (١٣٣ ـ ١٦٨).

(٢) ضوابط المصلحة (٢٩٥).

اليأس. **والقسم الثالث**: الرجوع إلى العرف في فعل غير منضبط يترتب عليه الأحكام؛ كإحياء الموات، والإذن في الضيافة، ودخول بيت قريب، وتبسط مع صديق، وما يعدُّ قبضاً وإيداعاً وهديةً وغصباً وحفظ وديعة وانتفاعاً بعارية. **والقسم الرابع**: الرجوع إلى العرف في أمر مخصّص؛ كألفاظ الأيمان، وفي الوقف، والوصية، والتفويض، ومقادير المكاييل والموازين، والنقود، وغير ذلك[١].

(ويبدو أن بعض المسائل وُضعت في غير موضعها، أو أنّ بينها نوعاً من التداخل. ومهما يكن من شيء فإنّ ما قام به الحافظ ابن حجر رحمه الله يُعدّ نقلة نوعية وجيّدة في هذا المجال)[٢]. وقد قام عدد من المعاصرين بجهود وإسهامات مهمة لضبط مجالات العمل بالعرف؛ كجهود الشيخ أحمد فهمي أبي سُنّة في كتابه «العرف والعادة في رأي الفقهاء»، وجهود الشيخ السيد صالح عوض في كتابه «أثر العرف في التشريع الإسلامي».

ومن أبرز الجهود المعاصرة ما قام به الشيخ يعقوب الباحسين في كتابه «قاعدة العادة محكمة»، حيث قسّم مجالات العمل بالعرف إلى ستة مجالات؛ الأول: الكشف عن الصفات التي هي مناط للأحكام الشرعية. والمجال الثاني: الكشف عمّا به الترجيح في مواطن النزاع عند عدم البينة أو النص عليه؛

---

(١) فتح الباري (٤/٤٠٦).

(٢) قاعدة العادة محكمة (١٣٩).

كالاختلافات التي تقع بين البائع والمشتري والمؤجر والمستأجر، وطائفة من أحكام الرهن والإيداع والعارية والغصب والضمان ونحو ذلك. والمجال الثالث: ضبط المقادير، طولاً وقصراً، وقلّة وكثرة، ونوعاً وجنساً، ممّا ينبني عليه أحكام شرعية ولم يرِد عن الشارع بيانها وتحديدها. والمجال الرابع: مجال التفسير والبيان، والمجال الخامس: مجال تخصيص العام وتقييد المطلق، (وهذا المجال وإن كان ذا علاقة بالتفسير إلا أنه مجال مهم، وله خصوصية)[1]؛ ولهذا أفرده المؤلف عن مجال التفسير. والمجال السادس: العادات والأعراف المفيدة لظنون تُبنى عليها الأحكام؛ كالاعتماد على أمارات الطهارة والنجاسة وجهة القبلة[2].

ولا بدّ من الإشارة إلى أمر مهم، وهو أن بعض العلماء يجعل من مجالات العمل بالعادات والأعراف: التفسير وتخصيص العام وتقييد المطلق ـ كما رأينا في المجالات التي ذكرها الشيخ يعقوب الباحسين ـ، ولا شك أن التسليم بصحة هذا النوع من المجالات يترتب عليه أن قاعدة «تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان» لا تختص بمجال التطبيق بل تشمل التفسير أيضاً، وهذا ما ينقض ما قرّرناه سلفاً بأن مجال عمل هذه القاعدة يختص بالتطبيق.

والصواب أن ما يذكره العلماء من أنّ العرف قد يفيد التفسير أو تخصيص العام أو تقييد المطلق، لا يخرج عن دائرة

---

(١) قاعدة العادة محكمة (١٦٠).

(٢) ينظر: قاعدة العادة محكمة (١٤١ ـ ١٦٦).

التطبيق أيضا؛ إذ مرادهم بذلك مطلق التحديد، ونحن لم ننكر أن دور العرف في تغيّر الأحكام لا يعدو عن كونه تحديداً للحكم ـ الذي لم يرد تحديده في الشرع أو اللغة ـ بزمان أو مكان أو حال، فهذا هو شأن العرف في جميع مجالاته. وبعبارة أخرى: إن مراد العلماء بالتفسير أو تخصيص العام أو تقييد المطلق في قاعدة العادة محكمة ليس التفسير الذي حددنا معناه في أوائل هذا البحث وهو فهم الحكم الشرعي الذي لا يختص بزمان أو مكان، وإنما مرادهم بالتفسير هنا التحديد بظرف أو زمان أو مكان.

ولتوضيح ذلك نذكر بعض النماذج التي ساقها العلماء كأمثلة للتفسير أو تخصيص العام أو تقييد المطلق عند تقريرهم لقاعدة العادة محكمة، والتي لا تخرج كلها عن القاعدة المشهورة: (كل ما ورد به الشرع مطلقاً، ولا ضابط له فيه، ولا في اللغة، يُرجع فيه إلى العرف)[(١)]؛ من هذه النماذج: الشتم فإنه علة موجبة للتعزير، ولكن متى يُعتبر لفظٌ ما شتماً ومتى لا يُعتبر؟ هنا يكشف العرف عن ذلك. وكذلك التوكيل المطلق، فإنه يُحمل على ما جرى عليه العرف واعتاده الناس، فيقيّد التوكيل في البيع المطلق بثمن مثله في العادة وبالنقد المتداول المعتاد، فلو وكّله بشراء لحم انصرف إلى ما هو متعارف عليه، ولم يجز للوكيل أن يشتري لحم غزال مثلاً، وهكذا يطّرد الأمر في كل الأشياء؛ حيث يقيّد التوكيل المطلق في كل شيء بحسبه. وكذلك تقييد أجور العمّال

(١) ينظر: القواعد النورانية (١٦٣)، الأشباه والنظائر للسيوطي (٩٨).

أو الصنّاع ـ عند عدم التصريح بأجر معين ـ بما هو معتاد دفعه لأمثالهم. ومن ذلك أيضاً تقييد العقود المطلقة بالشروط التي جرت العادات والأعراف على الالتزام بها؛ كبيع المواد الثقيلة، فإنه يلزم البائع إيصالها إلى موقع المشتري إذا كان العرف جارياً بذلك. ومن الأمثلة أيضاً حمل التصرفات والألفاظ على ما يُراد بها في العادات والأعراف. وغير ذلك من الأمثلة.

وبهذا يتبيّن أن مراد العلماء بالتفسير ـ كمجال من مجالات العمل بالعرف ـ لا يخرج عن كونه مناطاً للحكم الشرعي، فيتغير الحكم بحسب تغيّر مناطه، وهذا في حقيقته تطبيق للحكم وليس تفسيراً له، ولو كان تفسيراً له لكان من شأنه الثبات والدوام.

المفهوم الثاني: (قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب):

يمكن صياغة هذه القاعدة الأصولية ـ وفقاً للسياق الذي نحن فيه ـ بأن يقال: «العبرة بعموم النص الشرعي لا بخصوص الواقع الذي نزل عليه النص». وكما هو ظاهر فإن هذه القاعدة لا تتحدث عن عموم الواقع وأثره في فهم النص، وإنما تتحدث عن الواقع في زمن التشريع «أسباب النزول» على وجه الخصوص.

غير أن أهميتها ـ في مسألة أثر مطلق الواقع على النص ـ تأتي لسببين؛ **الأول**: أنّ اختلاف العلماء في أثر الواقع النبوي على فهم النص، بين مثبتٍ لأثره وبين نافٍ لبعض تفاصيله، ـ وهو الزمن الذي نزل فيه التشريع ـ إشارة واضحة منهم إلى أن الواقع الذي بعد زمن التشريع لا تأثير له في فهم النص. **والسبب**

الثاني: أننا حين قصرنا أثر الواقع في فهم النص على التبصير دون التفسير فإن المراد بذلك الواقع الذي بعد التشريع؛ إذ العلماء يتفقون ـ في الجملة ـ على أن للواقع النبوي أثرٌ في فهم النص، وإن كانوا يختلفون في تفاصيل أثره، ومن هذه التفاصيل التي اختلفوا فيها قاعدة: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب».

وإذا كان هذان السببان هما الداعيان للحديث عن هذه القاعدة، فإن مهمتنا في السطور القادمة تقتصر على بيان أن الواقع الذي نزل فيه التشريع مستثنىً من قاعدة: «الواقع يبصِّر ولا يفسِّر»؛ وذلك أن الواقع الذي يبصر ولا يفسر هو الواقع الذي بعد زمن التشريع، وأما الواقع النبوي فهو يفسِّر ويبصِّر على حد سواء.

روى سعيد بن منصور في سننه أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خلا ذات يوم يحدث نفسه، فأرسل إلى ابن عباس، فقال: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد، وكتابها واحد وقِبْلَتُها؟ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين، إنّا أُنزل علينا القرآن، فقرأناه وعلمنا فيمَ أنزل، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن، ولا يعرفون فيمَ نزل، فيكون لكل قوم فيه رأي، فإذا كان لكل قوم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا، فزبره عمر وانتهره، فانصرف ابن عباس، ثم دعاه بعد فعرف الذي قال، ثم قال: إيه أعد عليّ[1].

---

(١) سنن سعيد بن منصور برقم (٤٢)، قال محقق الكتاب د. سعد آل حميد: (الحديث صحيح لغيره).

فهذا حبر الأمة ابن عباس رضي الله عنهما ويوافقه محدَّث هذه الأمة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في أن الواقع في زمن التشريع لا بد منه في فهم النص الشرعي، فإن (معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل، وإن لم يكن ثَمَّ سبب خاص؛ لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه، وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة)[1]؛ وذلك (أن التعرف على مراد الشارع وقصده من كلامه يستلزم أخذ سياقه اللفظي وسياقه الحالي بعين الاعتبار، أما السياق اللفظي ويسمى اللغوي أو الداخلي فهو مرتبط بألفاظ الكلام وتراكيبها داخل النص، وأما السياق الحالي أو المقام، فيضم العديد من القرائن المرتبطة بدواعي التصرف النبوي، وثقافة من توجه إليه من الأفراد أو الجماعات وظروفه وأحواله الاجتماعية، وما يحيط بكل ذلك من أمور يمكن أن تؤثر في معنى الكلام أو تعين على تفهم مقصد المتكلم منه. وقد فطن الأصوليون مبكراً لأهمية المقام في فقه السُّنَّة، وإنزال تصرفاتها منزلها الصحيح، ولعلّ من أقدمهم في ذلك الشافعي الذي يسميه الحال، يقول: «ويَسُنُّ ﷺ في الشيء سُنَّة وفيما يخالفه أخرى، فلا يخلص بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين سنَّ فيهما»)[2].

---

(١) الموافقات (٤/ ١٥٤).

(٢) تصرفات الرسول بالإمامة (١٦)، وينظر: الرسالة (٢١٣).

ويشرح ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذلك فيقول: (واللفظ ـ وإن كان في نفسه مطلقاً ـ فإنه إذا كان خطاباً لمعين في مثل الجواب عن سؤال أو عقب حكاية حال ونحو ذلك: فإنه كثيراً ما يكون مقيداً بمثل حال المخاطب، كما لو قال المريض للطبيب: إن به حرارة، فقال له: لا تأكل الدسم، فإنه يعلم أن النهي مقيد بتلك الحال؛ وذلك: أن اللفظ المطلق إذا كان له مسمًّى معهود أو حال يقتضيه، انصرف إليه، وإن كان نكرة كالمتبايعين إذا قال أحدهما: بعتك بعشرة دراهم، فإنها مطلقة في اللفظ، ثم لا ينصرف إلا إلى المعهود من الدراهم)[1].

وينبِّه الطاهر بن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ على هذا الأصل أيضاً، بل ويشير إلى أن جميع الفقهاء لم يستغنوا عن الاعتماد عليه، فيقول: (يقصر بعض العلماء ويتوحّل في خَضْخَاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ويوجّه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به، فلا يزال يقلّبه ويحلِّله ويأمل أن يستخرج لبّه، ويُهْمِلُ.. الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق. وإنَّ أدقَّ مقام في الدلالة وأحوجَه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع. وفي هذا العمل تتفاوت مراتب الفقهاء، وترى جميعَهم لم يستغنوا عن استقصاء تصرفات الرسول ﷺ ولا عن استنباط العلل، وكانوا في عصر التابعين وتابعيهم يشدُّون الرحال إلى المدينة ليتبصروا من آثار

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/ ١١١).

الرسول ﷺ وأعماله وعمل الصحابة ومن صحبهم من التابعين: هنالك يتبيّن لهم ما يدفع عنهم احتمالاتٍ كثيرة في دلالات الألفاظ، ويتضح لهم ما يُستنبط من العلل؛ تبعاً لمعرفة الحِكَم والمقاصد)[1]. والمقصود أن اعتبار أثر الواقع ـ زمن التشريع ـ في فهم النص متفق عليه بين العلماء في الجملة.

أما قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فهي تشعر ـ من حيث الصياغة ـ بأن سبب النزول ليس له تأثير في فهم اللفظ، وأن العبرة ببنية اللفظ فقط، وقد اختلف العلماء في هذه القاعدة على قولين: ذهب الجمهور إلى أن العبرة بعموم اللفظ، فالحكم الذي يؤخذ من اللفظ العام يتعدّى صورة السبب الخاص إلى نظائرها. وذهب الإمام مالك وبعض الشافعية إلى أن العبرة بخصوص السبب، فاللفظ العام دليل على صورة السبب الخاص لا غير، ولا بد من دليل آخر ليتعدى اللفظ إلى غير صورة السبب[2].

ويصرّح ابن تيمية ـ في سياق تحريره لمحل النزاع بين الفريقين ـ بأنَّ أسباب النزول تعين على فهم النص، حتى مع القول بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فيقول: (وقد يجيء كثيراً من هذا الباب قولهم هذه الآية نزلت في كذا، لا سيما إن كان المذكور شخصاً؛ كأسباب النزول المذكورة في التفسير؛ كقولهم: إن آية الظهار نزلت في امرأة أوس بن

---

(١) مقاصد الشريعة (٢٠٤).

(٢) ينظر: التلخيص في أصول الفقه (٢/ ١٥٤)، نهاية السول شرح منهاج الوصول (٢١٨ـ٢١٩).

الصامت، وإن آية اللعان نزلت في عويمر العجلاني أو هلال بن أمية، وأن آية الكلالة نزلت في جابر بن عبد الله، وأن قوله: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩] نزلت في بني قريظة والنضير، وأن قوله: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ﴾ [الأنفال: ١٦] نزلت في بدر، وأن قوله: ﴿شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [المائدة: ١٠٦] نزلت في قضية تميم الداري وعدي بن بداء، وقول أبي أيوب إن قوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] نزلت فينا معشر الأنصار الحديث، ونظائر هذا كثير مما يذكرون أنه نزل في قوم من المشركين بمكة، أو في قوم من أهل الكتاب اليهود والنصارى، أو في قوم من المؤمنين. فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه أم لا؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين أن عمومات الكتاب والسُّنَّة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص، فيعمّ ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ. والآية التي لها سبب معين إن كانت أمراً ونهياً، فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته، وإن كانت خبراً بمدح أو ذم، فهي متناولة لذلك الشخص وغيره ممن كان بمنزلته أيضاً، **ومعرفة سبب النزول يعين على فهم الآية**، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبَّب)[1].

---

(١) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٣٩).

وأطال الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ النَّفَس في التأكيد على أن لأسباب النزول أثراً في فهم النص، حتى مع القول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ومن جملة ما قال: (معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك أمران؛ أحدهما: أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب؛ إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبَيْن، وبحسب غير ذلك؛ كالاستفهام لفظه واحد ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة، فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط؛ فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال، وينشأ عن هذا الوجه: الوجه الثاني وهو أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع)، إلى أن قال: (وهذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعاني المنَزَّل، بحيث لو فقد ذكر

السبب، لم يعرف من المنَزَّل معناه على الخصوص، دون تطرق الاحتمالات وتوجه الإشكالات)[1].

ويوضِّح ذلك أيضاً؛ مسألة تخصيص النص العام بالعرف زمن التشريع، حيث اتفق العلماء على أن العرف القولي زمن التشريع يخصص النص العام؛ (لأنه بمثابة اللغة التي يكون بها أصل التخاطب ومعرفة الأحكام، ولا جرم أنها الأساس في تجلية معاني النصوص وضبط مقاصدها)[2].

ويذكر الأصوليون العديد من الشواهد على حجية العرف القولي في فهم النص، نذكر منها على سبيل المثال: لفظة «الغائط» فإنها في اللغة المكان المنخفض وفي العرف تطلق على قضاء الحاجة[3]، ومن المتفق عليه بين أهل العلم بأن يجب حمل النصوص التي جاء فيها ذكر الغائط على العرف زمن التشريع لا على اللغة؛ لأن (القاعدة أن من له عرف وعادة في لفظ، إنما يحمل لفظه على عرفه، فإذا كان المتكلم هو المشرع حملنا لفظه على عرفه وخصصنا لفظه في ذلك العرف إن اقتضى العرف تخصيصاً، وبالجملة دلالة العرف مقدمة على دلالة اللغة؛ لأن العرف ناسخ للغة والناسخ مقدم على المنسوخ)[4].

---

(١) الموافقات (٤/١٤٦ ـ ١٥٢).

(٢) ضوابط المصلحة (٢٩٨).

(٣) العين مادة: (عذر) (٢/٩٦)، غريب الحديث لابن سلام (١/١٥٦)، غريب الحديث لابن قتيبة (١/١٦٠).

(٤) شرح تنقيح الفصول (٢١١).

وأما العرف العملي في زمن التشريع ـ وهو ما تعارف عليه الناس في أفعالهم دون أقوالهم ـ فقد اختلف فيه العلماء على قولين: ذهب الحنفية والمالكية إلى أنه لا فرق بين العرف القولي والعملي، فكلاهما يخصص العام ويقيد المطلق، وخالفهم في ذلك الشافعية والحنابلة، فقالوا: إن العرف العملي لا يقوى على تخصيص العام وتقييد المطلق، وحكى بعض العلماء الإجماع على عدم تأثيره وحملوا مذهب الحنفية والمالكية على العرف الذي أقرّه النبي ﷺ[1]. والمقصود من ذلك كله: بيان أن العرف في زمن التشريع له تأثير في فهم النص، بخلاف العرف بعد زمن التشريع.

---

(١) ينظر: الفروق (١/ ١٧١ ـ ١٨٩)، المنثور في القواعد (٢/ ٣٩٣)، تخصيص العموم بالعرف (١٢ ـ ١٣)، المطلق والمقيد (٥٠١ ـ ٥٠٤).



الفصل الثالث

تطبيق النص



تمهيد

أولاً: البعد المنهجي لتطبيق النص (المفهوم ـ أهل الاختصاص ـ الاستمداد):

الاجتهاد في النصوص الشرعية على نوعين: اجتهاد في فهم النص ـ وقد سبق الكلام عنه ـ، واجتهاد في تطبيق النص، وهو بذل الجهد في تنزيل كلام الله ﷻ وكلام رسوله ﷺ على واقع الناس. وهذا النوع من الاجتهاد يهتمّ بالموازنة بين الدليل والواقع، حيث (يضبط به الفقيه طبيعة الفتوى، ويرى به الحكم من خلال مرتبة الحاجة ومرتبة الدليل ومرتبة الحكم، وكذلك من خلال التعامل بين الكلي والجزئي، وهو تعامل دقيق لا يجوز فيه إهمال أي منهما، بل يعطى كل منهما قدر ما يستحق من الحكم)[1].

ويُعدّ فهم الواقع على حقيقته وتسارع أحداثه وقضاياه أمراً

(١) صناعة الفتوى (٣٠).

أساسيّاً في عملية الاجتهاد في تطبيق النص؛ إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوّره، وكلما كان الفهم لطبيعة الواقع دقيقاً كان تطبيق الأحكام وتحقيق مراميها ومقاصدها كذلك، وهناك العديد من القواعد الشرعية الدّالة على وجوب اعتبار الواقع وفهمه عند الاجتهاد؛ كقاعدة العادة محكّمة وقاعدة تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان، وقاعدة اعتبار المآل، وغير ذلك. فمن واجب المجتهد الاطّلاع على أحوال زمانه، وإلمامه بالعلوم الأساسية لأهل عصره؛ ليتمكن من أداء رسالته الاجتهادية على وجهها الصحيح[1].

(ومن السُّنَّة الماضية أنَّ أيَّ موضوع وإن كان ماديّاً، يُراد أن يعالج معالجة ما لصياغته على نحو معين، يكون من الشروط الأساسية في نجاح تلك المعالجة، الانطلاق فيها من المعرفة بحقيقته، والوقوف على طبيعته وخصائصه؛ ذلك لأن تلك المعرفة يتوقف عليها رسم الخطة للمعالجة)[2].

ومع أهمية فقه الواقع وحاجة الفقيه إليه في عملية الاجتهاد، إلا أنّ الدور الأبرز للفقيه هو التنزيل الصحيح للحكم الشرعي على الواقع، وعملية التنزيل هذه تخضع لقواعد شرعية خاصة (قواعد التطبيق)، مهمتها الأساسية التأكد من عدم الإخلال بمقصود الشارع الأصلي من وضع الأحكام الشرعية.

---

(١) ينظر: الاجتهاد المقاصدي (١٦٨ ـ ١٧٥).

(٢) في فقه التدين (٦٤).

ويصف الإمام القرافي من لم يراعِ هذه القواعد بالضلال في الدين والجهل بمقاصد علماء المسلمين، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك؛ لا تُجْرِه على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأَجْرِه عليه وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك. فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً: ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين..)[1].

ويعلّق ابن القيّم على كلام القرافي السابق، فيقول: (وهذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبَّبَ الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضرّ ما على أديان الناس وأبدانهم والله المستعان)[2].

وأهل الاختصاص في تطبيق النصوص على واقع الناس: هم علماء الشريعة وخبراء الواقع، بحيث يختص علماء الشريعة بالجانب الشرعي من المسألة، ويختص الخبراء بالجانب الواقعي

(١) الفروق (١/ ١٧٦ ـ ١٧٧).

(٢) أعلام الموقعين (٣/ ٦٦).

منها، ولا بدّ من الجمع بينهما، (فمَثَلُ الفقه والواقع كمَثَلِ الحبل المضفور، تكوّنه خصلتان تلتفّ إحداهما على الأخرى من أوّله إلى آخره. فإذا التفّ الواقع بمشاكله ونوازله ومطالبه واستفساراته على الفقه، والتفّ الفقه باجتهاداته وفتاويه وتوجيهاته على الواقع، كانت الحياة تسير سيراً مفتولاً يعطيها متانة وقوة وتماسكاً. فإذا سار الواقع بعيداً عن الفقه، وسار الفقه بعيداً عن الواقع، فقدت الضفيرة صفتها، وفقدت بذلك قوتها ومتانتها)[1].

وقد كان الفقهاء المتقدمون يراعون (دور أهل الخبرة في كثير من المسائل التي تناولوها بالبسط والإيضاح، ففي العبادات يعتمد الفقيه على قول الخبير في بيان المرض الذي يُناط به التخفيف في الصلاة، وفي الزكاة والحج، يُرجع إلى الخبير في خَرْص الثمار وبيان مقدار الثمار هل بلغ نصاباً أم لا؟ وفي معرفة المثل في جزاء الصيد. وفي البيوع يُفزع إلى أهل البَصَر في الوقوف على العيب، وبيان الغبن، ومعرفة التقويم. وفي أحوال الأسرة تظهر ثمرته في إخباره بمهر المثل، والعيوب المقتضية لفسخ النكاح وما يُعدُّ عيباً منها وما لا يقتضي الفسخ، ويُعوَّل على رأي القائف في باب اللقيط.. ويتجلّى عمل الخبير في الديات، وذلك في معرفة الشجاج المقدرة شرعاً وبيان غير المقدر وما يجب فيه.. فبالجملة لا تكاد تجد مسألة ترتبط بقول أهل

---

(١) الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة (٥٢ ـ ٥٣).

الخبرة إلا وأحالها الفقهاء إليهم، فلا يُصدرون إلا عن رأيهم، ولا يفتون إلا بعد سابقة نظر منهم)[١].

فإذا كان هذا هو دور أهل الخبرة في العصور المتقدمة، فكيف بهذا العصر الذي تعددت فيه العلوم وتشعبت إلى حدٍّ يصعب معه الإحاطة بأساسيات هذه العلوم فضلاً عن تفاصيلها. ولذا فإن الحاجة إلى رأي أهل الخبرة في هذا العصر تُعدُّ أكثر إلحاحاً من ذي قبل، فإن المسألة كلما كانت أكثر تعقيداً في الواقع كانت الحاجة إلى رأي الخبراء فيها أكثر، بخلاف المسائل غير المعقّدة ـ من حيث التصور الواقع ـ فإن دور الخبير فيها يتضاءل إلى حدٍّ كبير أو قد ينعدم.

وحيث إن المختصين في هذا المجال هم علماء الشريعة وخبراء الواقع، فلا بدّ من الوقوف على معنييهما، وقد سبق في الفصل الثاني بيان معنى المجتهد وشروط أهلية الاجتهاد ما يغني عن إعادته في هذا الموضع، وأما أهل الخبرة فَهُمْ: قوم من ذوي المعرفة بحقيقة الشيء المراد بيانه، ويشمل ذلك الذكور والإناث، ولا يشترط في الخبيرِ الإسلامُ في قول طائفة من أهل العلم، المهم أن يكون ثقةً صادقاً عالماً بحقيقة الشيء المراد بيانه[٢].

والمقصود أن دور الخبير في تطبيق النصوص على الوقائع المختلفة خصوصاً المعقدة منها ليس دوراً ثانوياً، بل له دور

---

(١) قول أهل الخبرة (المقدمة).

(٢) ينظر: قول أهل الخبرة (٧ ـ ٣٨).

أصيل لا يقلّ أهمية عن دور المجتهد؛ إذ من طبيعة الاجتهاد في تطبيق النصوص أنه ذو شقين: شقّ شرعي وشقّ واقعي، وإهمال أحد هذين الشقين من شأنه أن يؤثر على صحة تنزيل الحكم على الواقعة، بل إن إهمال دور الخبير قد يكون سبباً من أسباب الاختلاف المذموم بين المختلفين، وقد أشار ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ إلى نحوٍ من هذا المعنى، حيث يقول: (الاختلاف المذموم من الطرفين يكون سببه تارة: فساد النية؛ لما في النفوس من البغي والحسد وإرادة العلو في الأرض ونحو ذلك.. ويكون سببه تارة جهل المختلفين بحقيقة الأمر الذي يتنازعان فيه، أو الجهل بالدليل الذي يرشد به أحدهما الآخر، أو جهل أحدهما بما مع الآخر من الحق في الحكم أو في الدليل، وإن كان عالماً بما مع نفسه من الحق حكماً ودليلاً)[1]، ويقول الشيخ عبد الله بن بيه: (وأعتقدُ أنَّ الخلاف بين أعضاء المجامع الفقهية في جملةٍ من المسائل يرجع إلى تفاوتٍ بين الباحثين في قضية التصور والتشخيص أكثرَ مما يرجع إلى اختلافٍ في فهم النصوص الفقهية. إذن فالخلاف هو خلافٌ في علاقة المسألة بتلك النصوص؛ تبعاً للزاوية التي ينظر إليها الفقيه مِنْ خلالها، أو اختلاف شهادة وهو: أن يكون موضوع الحكم يحتمل حالين، فيفتي المفتي بناء على أحد الحالين مستبعداً الوصف الآخر.. ولهذا فمن الأهمية بمكانٍ أَنْ يَبذُلَ الاقتصاديون الوَضْعيون

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (١/١٤٨).

والأطباء وغيرهم من أصحاب الصنائع والتخصصات جهداً لإيصال كل العناصر التي يتوفّرون عليها إلى زملائهم الشرعيين؛ ليحقق هؤلاء المناط لتنزيل الحكم على واقع العقد وعلى حقيقة الذات)[1].

وأما قول من يقول بأن جهة الاختصاص في تطبيق النصوص على الواقع (السياسة الشرعية) هم أولو الأمر من العلماء والأمراء، فإن مرادهم بإدخال الأمراء في هذا الاختصاص ما يتعلق بتنفيذ الأحكام الشرعية والإلزام بها قانوناً، (فذكرهم هنا لبيان جانب السلطة في السياسة الشرعية)[2]، وليس مرادهم بذلك فقه تطبيق الأحكام والتكييف الشرعي لها، وفرقٌ بين الأمرين، ويشهد لذلك ما قاله ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في شأن الأمراء: (والتحقيق أن الأمراء إنما يطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم، فطاعتهم تبع لطاعة العلماء؛ فإن الطاعة إنما تكون في المعروف وما أوجبه العلم، فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء)[3].

وتُستمد قواعد التطبيق من مصدرين أصيلين؛ **الأول:** نصوص الوحي وأحداث السيرة النبوية، وقد تضمنت السيرة النبوية ـ على وجه الخصوص ـ العديد من الأحداث التي تعتبر أصولاً منهجية لفقه تطبيق النصوص، يقول ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: (وأخذ الأحكام المتعلقة بالحرب، ومصالح الإسلام وأهله وأمره

---

(١) الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع.

(٢) فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين (٣٥).

(٣) أعلام الموقعين (١/٨).

وأمور السياسات الشرعية من سيره ومغازيه أولى من أخذها من آراء الرجال، فهذا لون، وتلك لون)[1]، وقد أشرنا في الفصل الأول[2] إلى نماذج من هذه الأصول المنهجية.

والمصدر الثاني: سيرة الخلفاء الراشدين، وقد جاء في الحديث الصحيح: «**أوصيكم بالسمع والطاعة، فإنه من يعش منكم بعدي، فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسُنَّتي وسُنَّة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ..**»[3]، والظاهر أن المقصود بسُنَّة الخلفاء: منهجهم في تطبيق النصوص وما يتعلق بأمور الدولة العامة في الدرجة الأولى؛ ولذا نص على خلافتهم[4]. ويشهد لذلك أمران؛ **الأمر الأول**: أن لأهل العلم قولين في الأخذ بما أجمع عليه الخلفاء الأربعة من مسائل الدين التي خالفهم فيها الصحابة[5]. ولو كان المراد بسُنَّة الخلفاء مطلق سنتهم لم يسغ الخلاف في هذه المسألة، قياساً على سُنَّة النبي ﷺ؛ فإنها إذا ثبتت لم تجز مخالفتها بإجماع أهل العلم. **والأمر الثاني**: أن بعض أهل العلم يقول: المراد بسنتهم ما اجتمع عليه الصحابة من اجتهادات الخلفاء[6] ـ وهذا هو معنى الإجماع

(١) زاد المعاد (٣/ ١٢٩).

(٢) في المبحث الثالث: (شواهد شرعية).

(٣) سنن أبي داود برقم (٤٦٠٧)، سنن الترمذي برقم (٢٦٧٦)، سنن ابن ماجه برقم (٤٤)، قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(٤) ينظر: أسئلة الثورة (٦٢).

(٥) جامع العلوم والحكم (٢/ ١٢٣).

(٦) جامع العلوم والحكم (٢/ ١٢٥).

الأصولي ـ، ولو كان المراد بسُنَّة الخلفاء هذا المعنى لما كان لتخصيصهم بالذكر مزية؛ لأن الإجماع حجة سواء كان في عهد الخلفاء أم بعدهم.

وتعتبر الخلافة الراشدة استثناءً تاريخيّاً لا يتكرر، ولذا نيط بها من إنفاذ الأحكام الشرعية ما ليس لغيرها، وذلك لأسباب منها: قرب عهدهم بالنبوة، وتلقيهم عنه ﷺ مباشرة، فكان عهدهم يمثل الأنموذج الذي يُستنار به، ولكن لا مطمع لأحد في تكرار التجربة، فهي الخلافة على منهاج النبوة، كما صح بذلك الحديث[1]. وكذلك فإنهم جمعوا بين العلم بالشريعة والقدرة الإدارية، فكانوا هم الفقهاء والحكّام في الوقت ذاته، فينطبق عليهم قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩]، بكل حال، وقد كان للسلف في هذه الآية قولان؛ أشهرهما أن أولي الأمر هم العلماء والأمراء، يقول ابن العربي: (كان الأمراء في صدر الإسلام هم العلماء..)[2]. لقد كان الخلفاء الراشدون مرجعية سياسية وفقهية في آنٍ واحد، ولذا تفرقت المذاهب الفقهية من بعدهم واختلفت الآراء السياسية[3].

(كانت إذن مرحلة معيارية وأنموذجاً سامياً، وحمْل الناس

---

(١) ينظر: مسند الإمام أحمد برقم (١٨٤٠٦)، مسند الطيالسي برقم (٤٣٩)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١/ ٣٤ ـ ٣٥)، وحسنه الأرناؤوط.

(٢) بدائع السلك في طبائع الملك (٣٩١) بتصرف يسير.

(٣) ينظر: أسئلة الثورة (٦١ ـ ٦٢).

عليه في كل عصر غير ممكن، ولكننا نعتبر ذلك العصر هو المذكرة التفسيرية الواقعية لنقل النص الشرعي من دائرته المتجردة إلى واقع الحياة بمشكلاتها وتناقضاتها وخطئها وصوابها، وبناء عليه نقول: إن عمل الخلفاء الراشدين هو المرجعية الأساسية العليا والعملية)[1] بعد السيرة النبوية.

والمقصود أن السيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين هما المصدران الأصيلان لقواعد تطبيق النصوص الشرعية، وجميع المصادر الأخرى كالمصالح وسد الذرائع والاستحسان إنما تستمد حجيتها من هذين المصدرين.

ثانياً: البعد الأصولي لتطبيق النص (تحقيق المناط):

تحقيق المناط بمعناه الواسع يتساوى مع مفهوم تطبيق النص؛ وذلك أن معنى تحقيق المناط ـ كما يقول الشاطبي ـ أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي ولكن يبقى النظر في تعيين محلّه[2]. والمراد بتعيين محلّه؛ أي: تنزيل الحكم الشرعي على الواقع، وهذا هو معنى تطبيق النص.

ولا يقتصر مفهوم تحقيق المناط على باب القياس، كما قد تُشْعِر بذلك كتب أصول الفقه حيث تناولت ـ في غالبها ـ هذا المفهوم في باب القياس فقط؛ بل مفهوم تحقيق المناط أعمّ من ذلك، فيشمل ـ إضافة إلى القياس ـ تطبيق القواعد الكلية على

---

(١) أسئلة الثورة (٦٣).

(٢) ينظر: الموافقات (٥/ ١٢).

جزئياتها[1]، وقد نص ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ على ذلك، فقال: (أما تحقيق المناط فنوعان؛ **أولهما**: .. أن تكون القاعدة الكلية متفقاً عليها، أو منصوصاً عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع.. **الثاني**: ما عرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده)[2].

ويشرح الطوفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا النص، فيقول: (هذا النوع الثاني من تحقيق المناط الذي هو بيان وجود العلة المنصوص عليها في الفرع، هو قياس دون النوع الأول الذي هو بيان القاعدة الكلية المتفق عليها أو المنصوص عليها في الفرع؛ لأن هذا النوع الأول متفق عليه بين الأمة، وهو من ضروريات الشريعة لعدم وجود النص على جزئيات القواعد الكلية فيها؛ كعدالة الأشخاص وتقدير كفاية كل شخص ونحو ذلك، والقياس مختلف فيه، والمتفق عليه غير المختلف فيه، فالنوع الأول والثاني متغايران، والثاني قياس، والأول ليس بقياس)[3].

وحقيقة مفهوم تحقيق المناط ترجع إلى تمثيل الشيء بنظيره وإدراج الجزئي تحت الكلي، يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (تحقيق المناط.. أن يعلق الشارع الحكم بمعنى كلي فينظر في ثبوته في بعض الأنواع أو بعض الأعيان.. وحقيقة ذلك يرجع إلى تمثيل الشيء بنظيره وإدراج الجزئي تحت الكلي وذاك يسمى قياس

(١) ينظر: المصلحة عند الأصوليين (٣٤٤).
(٢) روضة الناظر (٢/ ١٤٥ ـ ١٤٦).
(٣) شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٣٥ ـ ٢٣٦).

التمثيل، وهذا يسمى قياس الشمول، وهما متلازمان؛ فإن القدر المشترك بين الأفراد في قياس الشمول الذي يسميه المنطقيون الحد الأوسط، هو القدر المشترك في قياس التمثيل الذي يسميه الأصوليون: الجامع والمناط والعلة والأمارة والداعي والباعث والمقتضي والموجب والمشترك وغير ذلك من العبارات)[١].

وقرّر الشاطبي رحمه الله أن الاجتهاد في تحقيق المناط لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع التكليف وذلك عند قيام الساعة، بخلاف الاجتهاد في تنقيح المناط وتخريجه فإنه يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا؛ إذ لو فُرض ارتفاع تحقيق المناط لارتفع معظم التكليف الشرعي أو جميعه، على عكس ارتفاع تنقيح المناط أو تخريجه، فإن الوقائع المتجددة التي لا عَهْدَ بها في الزمان المتقدم قليلة بالنسبة إلى ما تقدم؛ لاتساع النظر والاجتهاد من المتقدمين فيمكن التقليد فيها؛ لأنها معظم الشريعة، فلا تتعطل الشريعة بتعطل بعض الجزئيات، كما لو فرض العجز في تحقيق المناط في بعض الجزئيات دون السائر؛ فإنه لا ضرر على الشريعة في ذلك؛ فوضح أنهما ليسا سواء[٢].

ويقسِّم الشاطبي رحمه الله تحقيق المناط إلى ثلاثة أقسام؛ **الأول**: تحقيق مناط الأنواع، والمراد بالأنواع؛ أي: الكليات التي تُحمل على أشياء لا تختلف إلا بالشخص والعدد أو

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/ ١٦ ـ ١٧).

(٢) ينظر: الموافقات (٥/ ١١ ـ ٤٠).

بالأحوال العرضية كالطّول والقصر[1]. والاجتهاد في تحقيق مناط النوع هو تعيينه وإظهاره، (كالمِثْل في جزاء الصيد، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]، وهذا ظاهر في اعتبار المِثْل، إلا أن المِثْل لا بد من تعيين نوعه، وكونه مِثْلاً لهذا النوع المقتول؛ ككون الكبش مِثْلاً للضبع، والعنز مِثْلا للغزال، والعناق مِثْلاً للأرنب، والبقرة مِثْلاً للبقرة الوحشية، والشاة مِثْلاً للشاة من الظباء.. وما أشبه ذلك)[2].

والقسم الثاني: تحقيق مناط الأشخاص، وهو عبارة عن مرحلة تأتي بعد تحقيق مناط الأنواع، بحيث يُنظر: هل هذا الشخص داخل في ذلك النوع الذي هو محل المناط أم لا؟ مثال ذلك: قضى الصحابة ﷺ أن نوع العَنْز يعتبر مِثْلاً للغزال في جزاء الصيد، وهذا هو تحقيق مناط النوع، ولكن يبقى: هل هذه البهيمة المشخَّصة تعتبر عَنْزاً أم لا؟ وهذا هو تحقيق مناط الأشخاص. وكذلك الإجماع على اعتبار نوع العدالة في الشهادة، ولكن يبقى: هل هذا الشخص تحققت فيه العدالة أم لا؟ ونحو ذلك من الأمثلة.

والاجتهاد في هذا القسم (لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه؛ فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهواً من غير

---

(١) ينظر: معيار العلم (٧١ ـ ٧٧)، ضوابط المعرفة (٤٠).

(٢) الموافقات (٥/١٧).

جنس أفعال الصلاة أو من جنسها، إن كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة، فلا بد من النظر فيها حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعين له قسمها تحقق له مناط الحكم، فأجراه عليه، وكذلك سائر تكليفاته. ولو فُرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات، وما يرجع إلى ذلك منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة، فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون، وكله اجتهاد)[1]. وهذان القسمان من تحقيق المناط يسميهما الشاطبي بتحقيق المناط العام[2].

أما القسم الثالث فهو تحقيق المناط الخاص، وهو ـ كما يقول الشاطبي ـ: (نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة؛ حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل)[3]. وجعل الشاطبي التحرّز من هذه المداخل في التكليف الواجب وغيره، ثم ذكر أن غير الواجب يختص بوجه آخر، وهو: النظر (فيما يصلح

---

(١) الموافقات (٥/ ١٦ ـ ١٧).

(٢) ينظر: الموافقات (٥/ ٢٣)، المصلحة عند الأصوليين (٤٢٠).

(٣) الموافقات (٥/ ٢٤ ـ ٢٥).

بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص، دون شخص إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض، فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف، فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق، لكن مما ثبت عمومه في التحقيق الأول العام، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود)[1]، واستشهد لذلك بأن النبي ﷺ سُئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال، فأجاب بأجوبة مختلفة، كل واحد منها لو حُمل على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد في التفضيل؛ مما يدلّ على أن التفضيل ليس بمطلق، بل مقيّد بحال السائل، أو بوقت دون وقت[2]. وكذلك جاء في الشريعة الأمر

---

(١) الموافقات (٥/ ٢٥).

(٢) ينظر: الموافقات (٥/ ٢٦)، المصلحة عند الأصوليين (٤٢٠ ـ ٤٢١).

بالنكاح وعدّه العلماء من السنن، ولكنهم قسموه إلى الأحكام الخمسة، ونظروا في ذلك في حق كل مكلف وإن كان نظراً نوعياً؛ فإنه لا يتم إلا بالنظر الشخصي، فالجميع في معنى واحد، والاستدلال على الجميع واحد، ولكن قد يستبعد ببادئ الرأي وبالنظر الأول؛ حتى يتبين مغزاه ومورده من الشريعة[1].

وخلاصة هذه الأقسام الثلاثة أنها ترجع إلى نوعين: تحقيق المناط العام وتحقيق المناط الخاص، والمراد بتحقيق المناط العام هو النظر في تَحَقُّقِ المناط في الأنواع والأشخاص من غير التفات إلى الظروف والملابسات التي تحيط بها، فالمجتهد في تحقيق المناط العام ينزِّل الحكم على آحاد الصور بشكل عام، ولا يلتفت إلى العوارض الخاصة. أما تحقيق المناط الخاص فهو النظر إلى الملابسات الخاصة التي تحيط بواقعة ما أو مكلف معين، ويحكم عليها المجتهد بما تستدعيه تلك الظروف والملابسات[2].

ثالثاً: قواعد التطبيق:

نستهل هذه الفقرة بنصٍ نفيسٍ لابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ، يذكر فيه أهم القواعد التي يجب مراعاتها عند تطبيق النص، حيث يقول: (إن بعض المتفقهة يدعون الرجل إلى ما هو أفضل من طريقته عندهم، وقد يكونون مخطئين، فلا سلك الأول ولا الثاني،

---

(١) ينظر: الموافقات (٥/ ٣٨).

(٢) ينظر: تحقيق المناط وأثره في اختلاف الفقهاء (٩٠ ـ ٩٤).

وبعض المتصوفة المريد يعتقد أن شيخه أكمل شيخ على وجه الأرض وطريقته أفضل الطرق. وكلاهما انحراف، بل يؤمر كل رجل أن يأتي من طاعة الله ورسوله بما استطاعه، ولا يُنقل من طاعة الله ورسوله بطريقته وإن كان فيها نوع نقص أو خطأ، ولا يُبيّن له نقصها، إلا إذا نُقل إلى ما هو أفضل منها، وإلا فقد ينفر قلبه عن الأولى بالكلية حتى يترك الحق الذي لا يجوز تركه ولا يتمسك بشيء آخر. وهذا باب واسع ليس الغرض هنا استقصاؤه **وهو مبني على أربعة أصول؛ أحدها**: معرفة مراتب الحق والباطل والحسنات والسيئات والخير والشر؛ ليعرف خير الخيرين وشر الشرين. **الثاني**: معرفة ما يجب من ذلك وما لا يجب، وما يستحب من ذلك وما لا يستحب. **الثالث**: معرفة شروط الوجوب والاستحباب من الإمكان والعجز، وأن الوجوب والاستحباب قد يكون مشروطاً بإمكان العلم والقدرة. **الرابع**: معرفة أصناف المخاطبين وأعيانهم؛ ليؤمر كل شخص بما يصلحه أو بما هو الأصلح له من طاعة الله ورسوله، وينهى عما ينفع نهيه عنه، ولا يؤمر بخير يوقعه فيما هو شر من المنهي عنه مع الاستغناء عنه)[1].

ذكر ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا المقطع أربع قواعد لتطبيق النصوص الشرعية؛ **القاعدة الأولى**: معرفة مراتب الحق والباطل؛ ليعرف الفقيه خير الخيرين وشر الشرين. **والقاعدة الثانية**: معرفة

(١) مجموع الفتاوى (١٤/ ٤٣٣ ـ ٤٣٤).

التفاضل في المرتبة الواحدة؛ وذلك بالتفريق بين ما يجب من ذلك وما لا يجب وما يستحب من ذلك وما لا يستحب. **والقاعدة الثالثة**: شرط الاستطاعة. **والقاعدة الرابعة**: معرفة أحوال المكلفين، وهو ما سمّاه الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بتحقيق المناط الخاص.

ومن القواعد الأساسية التي يجب مراعاتها عند تطبيق الشريعة، التفريق بين فقه الاستضعاف وفقه التمكين؛ فإن الناظر في الأدلة الشرعية يجد الفرق جليّاً بين ما شُرع في حال القوة وما شُرع في حال الضعف؛ وذلك يقتضي منّا النظر في الأحوال التي اقترنت بالأدلة الشرعية، سواء ما تعلق بالزمان أو بالمكان أو الحال؛ ولذا كان فقه الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ مقدماً على فقه غيرهم؛ لـ(مباشرتهم للوقائع والنوازل، وتنزيل الوحي بالكتاب والسُّنَّة، فهم أقعد في فهم القرائن الحالية، وأعرف بأسباب التنزيل، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب. فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات، أو تخصيص بعض العمومات، فالعمل عليه صواب، وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة، فإن خالف بعضهم، فالمسألة اجتهادية)[١].

(وبهذا يتبين لنا أهمية الإلمام بأسباب النزول وأسباب الورود، وأنها ليست تاريخاً للنزول فحسب، بل إنها جزء من النظر والاستنباط الفقهي)[٢]، يقول الإمام الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (لو لم

(١) الموافقات (٤/١٢٨).

(٢) الاستضعاف وأحكامه في الفقه الإسلامي (٢١٩ ـ ٢٢١).

يكن للسبب مدخل لما نقله الراوي، إذ لا فائدة فيه. قلنا: فائدته معرفة أسباب التنزيل، والسير، والقصص، واتساع علم الشريعة، وأيضاً امتناع إخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد)[1].

وليس غرضنا من هذا البحث عدّ قواعد تطبيق النصوص على جهة التفصيل، وإنما الغرض: تأصيل الفرق بين قواعد فهم النصوص وقواعد تطبيقها، وإعطاء نماذج توضيحية لهذا الفرق، ورسم معالم عامّة للمسافة بين النص وتطبيقه.

ورغم ذلك فإن ثمة قواعد في تطبيق النصوص لا بدّ من تسليط الضوء عليها، إذ تعتبر كالأصول في هذا الباب، وهي: قاعدة التدرج، وقاعدة الاستطاعة، وقاعدة المصلحة؛ حيث تمتاز هذه القواعد الثلاث بسعتها ـ خصوصاً قاعدة المصالح ـ، وربما يدخل تحتها أكثر قواعد التطبيق، بما في ذلك الأصول الأربعة التي ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، كما أن هذه القواعد الثلاث هي الأكثر استعمالاً وتداولاً في مجال تطبيق الشريعة؛ ولذا سوف نتناولها بشيء من التفصيل في المباحث الآتية ـ إن شاء الله ـ.

---

(١) المستصفى (٢٣٦).



المبحث الأول

قاعدة التدرج

أولاً: معنى التدرج وعلاقته بكمال الشريعة:

قال ابن فارس: (الدال والراء والجيم أصل واحد يدل على مضي الشيء، والمضي في الشيء، ومن ذلك قولهم: درج الشيء، إذا مضى لسبيله، ورجع فلان أدراجه، إذا رجع في الطريق الذي جاء منه، ودرج الصبي، إذا مشى مشيته)[1] وقال الراغب: (قوله: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٢].. معناه: نأخذهم درجة فدرجة، وذلك إدناؤهم من الشيء شيئاً فشيئاً؛ كالمراقي والمنازل في ارتقائها ونزولها)[2]. وقال ابن منظور: (ويقال: دَرَّجْتُ العليل تدريجاً إذا أطعمته شيئاً قليلاً، وذلك إذا نَقِهَ، حتى يتدرج إلى غاية أكله، كما كان قبل العلة، درجة درجة)[3]. فجماع دلالات التدرج اللغوية ترجع إلى أخذ الأمر شيئاً فشيئاً لا دفعة واحدة.

---

(١) معجم مقاييس اللغة مادة: (درج) (٢/ ٢٧٥).

(٢) المفردات في غريب القرآن (٣١١).

(٣) لسان العرب مادة: (درج) (٢/ ٢٦٧).

وأما في اصطلاح الفقهاء فيراد به: الأخذ بالأحكام الشرعية شيئاً فشيئاً[1]؛ مراعاة للزمان والمكان والحال، وينقسم التدرج إلى ثلاثة أقسام رئيسة؛ **الأول**: التدرج التشريعي، ومعناه: أن يكون مقصود المشرِّع تشريع صورة معينة، لكن يتوسل إليها بتشريع مؤقت قاصر عن الصورة المقصودة، ثم يتدرج المشرِّع حتى يصل إلى صورة المنع التي كانت مقصودة له أول الأمر. **والثاني**: التدرج التبليغي، ومعناه: بيان بعض الدين والحق، والسكوت عن بيان بعضه إلى أن يحين وقته. **والثالث**: التدرج التطبيقي، ومعناه: أن تكون الصورة التشريعية معلومة بينة ولكن يُسكت عن تطبيقها وتحقيق مقتضياتها[2].

وسوف نتناول أنواع التدرج هذه بشيء من التفصيل والبيان في الفقرات الآتية من هذا المبحث ـ إن شاء الله ـ، ولكن نشير في هذا الموضع إلا أن العمل بقاعدة التدرج ليس مسألة اختيارية؛ هل نعمل بها أم لا؟، بل هي مسألة حتميّة لا بدّ منها، ولن يستغنيَ عنها التشريع الإسلامي في جميع مراحله، حتى في زمن قوة الإسلام واكتمال الشرائع، فها هو النبي ﷺ ـ وهو أكثر الناس غيرة على دين الله وحرصاً على تطبيقه ـ يستعمل هذا المبدأ بعد اكتمال التشريع وقبيل وفاته ﷺ حين بعث معاذ بن جبل رضي الله عنه إلى اليمن، فقال: «**إنك تأتي قوما من أهل الكتاب، فادعهم إلى**

(١) التدرج في تطبيق الشريعة للشريف (٣٩).

(٢) ينظر: مقالة التدرج في تطبيق الشريعة المفهوم والرؤية.

شهادة أن لا إلـه إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم، فإن هم أطاعوا لذلك، فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب»[1]، والشواهد على الأخذ بمبدأ التدرج من الأحاديث النبوية ومن سيرة الخلفاء الراشدين كثيرة جداً.

ولذلك فليس السؤال: هل نتدرج أم لا؟ ولكن السؤال: كيف نتدرج؟ صحيح أن التدرج في تطبيق الأحكام يتأثر بقوة المسلمين وضعفهم وباختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال، ولكنه لا ينقطع أبدا؛ إذ هو من ضرورات التطبيق الرشيد للشريعة الإسلامية، وما أحسن ما قاله الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز رحمه الله حين ظنّ به ابنه عبد الملك التباطؤ في تطبيق الشريعة: (لا تعجل يا بني، فإن الله ذمّ الخمر في القرآن مرتين، وحرمها في الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة، فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة)[2].

وقد يتورّع بعض الصالحين من استعمال قاعدة التدرج في تطبيق الأحكام؛ خشية الوقوع في التقصير، فيقع ـ هؤلاء ـ في أضعاف ما تورّعوا عنه، يقول ابن تيمية رحمه الله: (وتمام الورع أن

---

(١) صحيح البخاري برقم (١٣٩٥)، صحيح مسلم برقم (١٩).

(٢) ينظر: حلية الأولياء (٥/ ٣٨٢).

يعلم الإنسان خير الخيرين وشر الشرين، ويعلم أن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإلا فمن لم يوازن ما في الفعل والترك من المصلحة الشرعية والمفسدة الشرعية، فقد يدع واجبات ويفعل محرمات، ويرى ذلك من الورع؛ كمن يدع الجهاد مع الأمراء الظلمة ويرى ذلك ورعاً، ويدع الجمعة والجماعة خلف الأئمة الذين فيهم بدعة أو فجور ويرى ذلك من الورع، ويمتنع عن قبول شهادة الصادق وأخذ علم العالم لما في صاحبه من بدعة خفية ويرى ترك قبول سماع هذا الحق الذي يجب سماعه من الورع)[1].

وقاعدة التدرج من لوازم كمال الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان، (فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان؛ لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً، للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة، المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد؛ لبقاء العالم على أتمّ نظام وأحسن إحكام)[2].

ولو مَنَعْنَا من إجراء قاعدة التدرج في تطبيق الشريعة عند فساد الزمان أو في حالات المشقة والضرر على الناس، للزم من ذلك أن الشريعة غير صالحة لمثل هذه الظروف، وهذا ممنوع

---

(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ٥١٢).

(٢) مجموعة رسائل ابن عابدين (٢/ ١٢٥).

شرعاً، بل الشريعة ـ والحمد لله ـ صالحة للناس في الأحوال العادية وصالحة لهم كذلك في الأحوال الاستثنائية، ولا يتحقق ذلك إلا بإجراء قاعدة التدرج في تطبيق الأحكام، والشريعة نفسها دلّت على ذلك، وقد سبق تقرير هذا المعنى في مدخل هذا البحث بما يغني عن إعادته ههنا.

ثانياً: الفرق بين التدرج والنسخ:

عدم وضوح الفرق بين التدرج والنسخ كان سبباً في وجود **طائفة** ترفض العمل بقاعدة التدرج بالمطلق، **وطائفة** تعمل بالمنسوخ وتحاكي طريقة التشريع بين العهد المكي والعهد المدني محتجّةً بقاعدة التدرج، **وطائفة** تستدل بقاعدة التدرج على نسبية الأحكام الشرعية.

فالطائفة الأولى ترفض مبدأ التدرج بحجة أنه كان قبل اكتمال شرائع الإسلام، ومن ثَمَّ فإن العمل به بعد اكتمال الشريعة ـ في حقيقته ـ عملٌ بالمنسوخ، وعليه فإنّ الواجب الآن هو التطبيق الكامل للشريعة دون انتقاص منها، وإلا سيؤدي ذلك إلى الانحلال من الشريعة والخروج من ربقتها[(١)].

والطائفة الثانية تحاكي طريقة التشريع بين العهد المكي والعهد المدني دون مراعاة لتغيرات الزمان والمكان ـ وهي جماعة متطرّفة يُطلق عليها «جماعة التوقف» ـ، حيث تقول هذه الطائفة:

(١) ينظر: التدرج في تطبيق الشريعة للشريف (٦٧).

(إننا نعيش في عصر استضعاف كالعهد المكي، فيجب علينا أن نأخذ الأحكام على مراحل، كما كان متّبعاً في أول الإسلام، وهو البدء بما نزل في مكة بالنسبة لعهد الاستضعاف الذي نعيش فيه حاليّاً، فإذا تمكنت الجماعة من الوصول إلى السلطة، وحكمت بالإسلام؛ أخذت بما نزل في المدينة في عهد التمكين، وأما العصر الذي نعيش فيه فهو عصر استضعاف، فلا تحرم المشركات ولا الذبائح، ولا تجب صلاة الجمعة ولا العيدين، ولا يجوز الجهاد بل يجب كفّ الأيدي وعدم ردّ العدوان، وغير ذلك من الأحكام التي لم تنزل إلا بالمدينة في عهد التمكين)[1].

وأما الطائفة الثالثة، وهي التي تستدلّ بالتدرج على نسبية الأحكام الشرعية، فترى (أن تطبيق الشريعة الإلـٰهية من طرف البشر ـ والبشر محل نقص ـ لا يمكن أن يكون إلا نسبيّاً.. ذلك أن القرآن الذي يتضمن مبادئ هذه الشريعة وأحكامها لم ينزل دفعة واحدة، وإنما جاء منجّماً مقسّطاً، وعلى مدى ثلاث وعشرين سنة، وبالتالي فتطبيق أحكام الشرع كان نسبيّاً بهذا المعنى، حتى في زمن النبي؛ أي: أنه كان يتصف بالتدرج. وقد اكتسى التدرج نوعاً من المرحلية: ينصّ أولا على حكم، ثم يأتي حكم آخر يكمله أو يعدّله، وكأن الحكم الأول تمهيد للحكم النهائي. ومنذ وفاة الرسول إلى يومنا هذا والنسبية هي الطابع

(١) الحكم وقضية تكفير المسلم (٢٩).

الذي يطبع تطبيق الشريعة الإسلامية من طرف الخلفاء والحكّام والفقهاء وغيرهم)[١].

والحق وسطٌ بين هذه الطوائف الثلاث؛ وهو إقرار العمل بالتدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية بما يناسب ظروف الزمان والمكان على أن يكون ذلك تمهيداً للتطبيق الكامل للشريعة. ولا يتحقق هذا التوازن إلا بالتفريق بين النسخ والتدرج. وذلك أن الذين منعوا من التدرج غلوا في باب النسخ، والذين قالوا بنسبية الأحكام أو بمحاكاة العهدين المكي والمدني غلوا في باب التدرج. وحتى يتضح هذا المعنى أكثر لا بد لنا من التفريق بين بابي النسخ والتدرج، وبيان مجالات عمل كل منهما، وآثار هذا الفرق.

النسخ في لسان الفقهاء والأصوليين هو رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم، بخطاب متراخ عنه[٢]. والتدرج هو الأخذ بالأحكام الشرعية شيئاً فشيئاً؛ مراعاة للزمان والمكان والحال ـ كما مرّ قريباً ـ. وبناءً على هذين التعريفين يمكن القول بأن النسخ يتعلق بتقرير الأحكام وتفسيرها، والتدرج يتعلق بمنهج تطبيقها على واقع الناس، ومن ثَمَّ فإن النسخ يدخل ضمن أدوات تفسير النص، والتدرج يدخل ضمن أدوات تطبيق النص؛ ولذا نجد الأصوليين ينصّون على أن من شرط

(١) الدين والدولة وتطبيق الشريعة (١٩٤ ـ ١٩٦).

(٢) ينظر: المستصفى (٨٦)، روضة الناظر (١/ ٢١٩).

المجتهد في تفسير النصوص الشرعية أن يكون عالماً بالناسخ والمنسوخ[1].

ويترتب على هذا التفريق أن من طبيعة أحكام النسخ الثبات، بمعنى أن الحكم الثابت في الشريعة هو مقتضى الدليل الناسخ، وأن من طبيعة أحكام التدرج التغيّر وعدم الثبات؛ لارتباطها بتغيرات الزمان والمكان والحال. ولأجل هذا المعنى نصَّ العلماء على أن التدرج من حِكَم وقوع النسخ في الشريعة؛ رعايةً لمصالح العباد وتطوّر التشريع حسب تطوّر الدعوة وتطوّر حال الناس[2]، وفي صحيح البخاري[3] عن عائشة رضي الله عنها قالت: (إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل، فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء: لا تشربوا الخمر، لقالوا: لا ندع الخمر أبداً، ولو نزل: لا تزنوا، لقالوا: لا ندع الزنا أبداً).

ولنضرب لذلك مثالاً، وهو التدرج في تحريم الخمر، حيث كانت الخمر مسكوتاً عنها في أول الإسلام، وأول آية نزلت تتكلم عنها هي قوله تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧] ففي هذه الآية إشارة إلى أن السَكَر ليس من الرزق الحسن وإنما هو نقيض ذلك، وأول ما نزل صريحاً في التنفير من الخمر قول الله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ

(١) ينظر: روضة الناظر (٢/ ٣٣٥)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٤/ ١٦).
(٢) ينظر: مباحث في علوم القرآن (٢٤٦ ـ ٢٤٧).
(٣) برقم (٤٩٩٣).

﴿ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَاۗ﴾ [البقرة: ٢١٩]، فلما نزلت هذه الآية تركها بعض الناس، وقالوا: لا حاجة لنا فيما فيه إثم كبير، ولم يتركها بعضهم وقالوا: نأخذ منفعتها ونترك إثمها، فنزلت هذه الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣] فتركها بعض الناس وقالوا: لا حاجة لنا فيما يشغلنا عن الصلاة، وشربها بعضهم في غير أوقات الصلاة حتى نزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [المائدة: ٩٠]، فصارت حراماً عليهم[1].

فالحكم الثابت في الخمر التحريم، وهذا الحكم لا يتغيّر مهما كانت الظروف والأحوال، وأما إباحة الخمر في أول الإسلام فهو حكم منسوخ لا يجوز نسبته إلى الأحكام الثابتة في الشريعة. غير أن منهج تحريم الخمر ليس منسوخاً بل هو منهج ثابت إلى قيام الساعة، وبالتالي فنحن نحتج بهذه الآيات على منهج التدرج ولا نحتج بها على الأخذ بالمنسوخ، وعلى هذا فقس جميع آيات الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم. وهذا معنىً دقيق يجب مراعاته.

وقد راعى الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ اللَّهُ هذا المعنى حين احتج على ابنه عبد الملك بالآيات الواردة في الخمر، فقال: (لا تعجل يا بني، فإن الله ذمّ الخمر في القرآن

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (١/ ٥٧٩).

مرتين، وحرمها في الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة، فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة)[1]؛ فإن عمر بن عبد العزيز لم يكن يحتج بالمنسوخ، ولكنه كان يحتج بمنهج التدرج الذي لم يُنسخ، ولو كان المنهج منسوخاً لما ساغ له الاحتجاج به. وكذلك نجد الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد راعى هذا المعنى في معرض كلامه عن طريقة أهل السُّنَّة في إصلاح المجتمع، فيقول: (جاءت الشريعة الإسلامية بالتدرج في التشريع شيئاً فشيئاً، وهكذا المنكر لا بد أن نأخذ الناس فيه بالمعالجة حتى يتمّ الأمر)[2]، والأمثلة من كلام العلماء على مراعاة هذا الأصل كثيرة جداً.

بل إن جميع أدلة الاستطاعة الشرعية والمصالح المعتبرة، في حقيقتها أدلة لقاعدة التدرج في تطبيق الأحكام؛ فإن الحكم الشرعي إذا لم يكن مقدوراً عليه، أو كان يترتب على تطبيقه مفسدة أعظم، فالواجب التدرج في تطبيقه، وهذا منهج ثابت في الشريعة، (فإن مدار الشريعة على قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] المفسر لقوله: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠٢] وعلى قول النبي ﷺ: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**» أخرجاه في الصحيحين[3]. وعلى أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت كان

(١) ينظر: حلية الأولياء (٥/ ٣٨٢).

(٢) مجموع فتاوى ابن عثيمين (٥/ ٢١٠).

(٣) صحيح البخاري برقم (٧٢٨٨)، صحيح مسلم برقم (١٣٣٧).

تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناها: هو المشروع)[1].

إذن فالفرق بين النسخ والتدرج هو أن النسخ أداة من أدوات تفسير النص والتدرج أداة من أدوات تطبيق النص، وأن النسخ يختص بتقرير المسائل والأحكام والتدرج يختص بمنهج التطبيق والتنزيل، فالحكم على الشيء أنه حرام أو مكروه أو مباح أو مستحب أو واجب لا يُعرف إلا عبر أدوات تفسير النص، وأما (متى وكيف) يكون الشيء حراماً أو مكروهاً أو مباحاً أو مستحباً أو واجباً فهذا يُعرف بأدوات تطبيق النص، ومن ثَمَّ فإن المسألة التي ورد عليها الدليل الناسخ فهي منسوخة ولا يجوز العمل بها من حيث المبدأ، وأما المنهج الذي روعي في عملية النسخ فليس بمنسوخ؛ لأنه مبني على حِكَم التشريع ومقاصده الباقية بقاء التشريع نفسه.

وعليه؛ فإن عدم التمييز بين التدرج والنسخ يُعتبر مظهراً من مظاهر عدم التمييز بين قواعد الفهم وقواعد التطبيق، وقد ذكرنا ـ سابقاً ـ أن للتمييز بين قواعد الفهم وقواعد التطبيق فائدتين أساسيتين؛ **أولاهما**: حفظ معاني الشريعة، **والفائدة الثانية**: التطبيق المتوازن للشريعة. فالذين غلّبوا جانب النسخ على التدرج وقعوا في الغلو في تطبيق الشريعة، بحيث أبطلوا العمل بالتدرج؛ ظنّاً منهم أنه هو النسخ، وهذا في حقيقته استعمال لقاعدة من

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٢٨٤).

قواعد الفهم في مجال تطبيق الأحكام. والذين غلّبوا جانب التدرج على النسخ وقعوا في تحريف معاني الشريعة بدعوى النسبية، بحيث استعملوا التدرج ـ وهو قاعدة من قواعد التطبيق ـ في مجالات فهم النص الشرعي. والذين حاكوا التدرج في التشريع بين العهد المكي والمدني؛ ظنّوا أن للتدرج صورة واحدة لا تتغيّر، ولم يفقهوا أن منهج التدرج خاضع لتغيرات الزمان والمكان واختلاف الأحوال.

بقي أن نشير إلى مسألة مهمة، وهي أن بعض العلماء أدخل في باب النسخ بعض صور التدرج، وممّن نبه إلى ذلك الإمام الزركشي رحمه الله، إذ يقول: (ما أُمر به لسبب ثم يزول السبب؛ كالأمر حين الضعف والقلة بالصبر وبالمغفرة للذين يرجون لقاء الله ونحوه من عدم إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد ونحوها، ثم نسخه إيجاب لذلك. وهذا ليس بنسخ في الحقيقة وإنما هو نسءٌ، كما قال تعالى: ﴿أَوْ نَنْسَأْهَا﴾ [البقرة: ١٠٦][1] فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون، وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى. وبهذا التحقيق تبين ضعف ما لهج به كثير من المفسرين في الآيات الآمرة بالتخفيف أنها منسوخة بآية السيف، وليست كذلك، بل هي من المنسأ؛ بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما؛

---

(١) وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو بفتح النون والسين وهمزة ساكنة بين السين والهاء، وقرأ الباقون (ننسها) بضم النون وكسر السين من غير همزة. ينظر: النشر في القراءات العشر (٢/ ٢٢٠).

لعلة توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، وليس بنسخ، إنما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبداً. وإلى هذا أشار الشافعي في الرسالة إلى النهي عن ادّخار لحوم الأضاحي من أجل الرأفة، ثم ورد الإذن فيه، فلم يجعله منسوخاً، بل من باب زوال الحكم لزوال علته، حتى لو فاجأ أهل ناحية جماعة مضرورون تعلق بأهلها النهي. ومن هذا قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ الآية [المائدة: ١٠٥] كان ذلك في ابتداء الأمر، فلما قوي الحال وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمقاتلة عليه.. وهو ﷻ حكيم أنزل على نبيه ﷺ حين ضعفه ما يليق بتلك الحال؛ رأفة بمن تبعه ورحمة؛ إذ لو وجب لأورث حرجاً ومشقة، فلما أعزّ الله الإسلام وأظهره ونصره، أنزل عليه من الخطاب ما يكافئ تلك الحالة، من مطالبة الكفار بالإسلام أو بأداء الجزية إن كانوا أهل كتاب أو الإسلام أو القتل إن لم يكونوا أهل كتاب، ويعود هذان الحكمان أعني المسالمة عند الضعف والمسايفة عند القوة بعود سببهما، وليس حكم المسايفة ناسخا لحكم المسالمة بل كل منهما يجب امتثاله في وقته)[1].

ويوافق ابنُ تيمية الزركشيَّ فيما ذهب إليه، فيقول: (وصارت تلك الآيات [أي: آيات الصبر] في حق كل مؤمن مستضعف لا يمكنه نصر الله ورسوله بيده ولا بلسانه، فينتصر بما

---

(١) البرهان في علوم القرآن (٢/ ٤٢ ـ ٤٣).

يقدر عليه من القلب ونحوه، وصارت آية الصغار على المعاهدين في حق كل مؤمن قويّ يقدر على نصر الله ورسوله بيده أو لسانه، وبهذه الآية ونحوها كان المسلمون يعملون في آخر عمر رسول الله ﷺ وعلى عهد خلفائه الراشدين وكذلك هو إلى قيام الساعة لا تزال طائفة من هذه الأمة قائمين على الحق ينصرون الله ورسوله النصر التام، فمن كان من المؤمنين بأرض هو فيها مستضعف أو في وقت هو فيه مستضعف، فليعمل بآية الصبر والصفح عمن يؤذي الله ورسوله من الذين أوتوا الكتاب والمشركين، وأما أهل القوة فإنما يعملون بآية قتال أئمة الكفر الذين يطعنون في الدين وبآية قتال الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون)[١].

ثالثاً: الفرق بين التدرج في الخطاب (التبليغ) والتدرج في التنزيل (التطبيق):

قبل الحديث عن الفرق بين التدرج في الخطاب والتدرج في التنزيل، تجدر الإشارة إلى بيان حُكم التدرج التشريعي؛ ليكتمل الكلام على أنواع التدرج الثلاثة، حيث بينّا في أول هذا المبحث أن التدرج ينقسم إلى ثلاثة أقسام: التدرج في التشريع والتدرج في التطبيق والتدرج في التبليغ.

معنى التدرج في التشريع: أن يكون مقصود المشرِّع تشريع صورة معينة، لكن يتوسل إليها بتشريع مؤقت قاصر عن الصورة

(١) الصارم المسلول على شاتم الرسول (٢٢١).

المقصودة، ثم يتدرج المشرِّع حتى يصل إلى صورة المنع التي كانت مقصودة له أول الأمر ـ كما بينّا سابقاً ـ، والعمل بهذا النوع من التدرج ـ بعد انقطاع الوحي ـ يقتضي أن يُشرِّع صاحب السلطة تشريعاً جديداً فيه تحليل ما حرم أو تحريم ما أحل الله بدعوى التدرج، وهذا ليس في الشرع ما يُسوِّغه[1]، إلا تحت داعية الإكراه والضرورة وفي حدود ضيقة جداً، ذلك أن حق التشريع مختصٌ بالله ﷻ لا يشاركه فيه أحد، والله ﷻ يقول: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [الشورى: ٢١].

والتدرج المشروع هو ما كان في منهج تطبيق الأحكام أو منهج تبليغها، وهو ما أسميناه في هذه الفقرة بالتدرج في الخطاب والتدرج في التنزيل. والفرق المؤثر بين التدرج التشريعي من جهة والتدرج التبليغي والتطبيقي من جهة أخرى هو أن التدرج التشريعي فيه إنشاء أحكام جديدة تضاهي أحكام الشريعة في حين أن التدرج التبليغي والتطبيقي لا يعدو أن يكون سكوتاً عن تطبيق بعض الأحكام الشرعية، فالتدرج التبليغي والتطبيقي بمنزلة العفو والسكوت، والتدرج التشريعي بمنزلة التحليل والإسقاط[2]، وشرط التحليل والإسقاط أشدُّ من شرط العفو والسكوت؛ ولذلك يقول ابن تيمية رحمه الله عند رجحان المفسدة على المصلحة في الأمر

(١) ينظر: مقالة التدرج في تطبيق الشريعة المفهوم والرؤية.

(٢) ينظر: مقالة التدرج في تطبيق الشريعة المفهوم والرؤية.

والنهي: (الواجب: العفو عند الأمر والنهي، لا التحليل والإسقاط)[1].

نعود الآن إلى الحديث عن الفرق بين التدرج في الخطاب والتدرج في التنزيل، ولا يفوتنا أن نستحضر ـ قبل الدخول في التفاصيل ـ السبب الذي من أجله خصَّصنا الكلام عن الفرق بينهما، وهو أن بعض المتهيّبين من العمل بقاعدة التدرج يردّدون ـ دوماً ـ بأن ترك بعض الأحكام الشرعية والعمل ببعضها وفقاً لقاعدة التدرج، قد يكون فيه شيءٌ من التلبيس على الناس، خاصة إذ قُدِّم ذلك باسم الدين. وعليه فإن اضطرّ المشروع الإسلامي لذلك فلا يتم تقديم الصورة الناقصة على أنها الإسلام حتى لا يلتبس الأمر على الناس.

وهذا إشكال حقيقي لو لم نفرق بين التدرج في الخطاب والتدرج في التنزيل، ولكن مع التفريق بينهما يزول الإشكال ـ والحمد لله ـ، وذلك أن التدرج في الخطاب (التبليغ) يختلف عن التدرج في التنزيل (التطبيق) من عدّة أوجه أهمُّها وجهان؛ **الأول**: أن التدرج في الخطاب لا يكون عامّاً، بل يختص ببعض الأمكنة وببعض الأحوال، بخلاف التدرج في التنزيل فقد يكون عامّاً في الأزمنة والأمكنة.

يوضح ذلك: أن التدرج في الخطاب لو كان عامّاً لاقتضى ذلك اندراس بعض معالم الشريعة شيئاً فشيئاً، والله ﷻ جعل

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٨) بشيء من التصرف.

رسالته عامّة باقية إلى يوم القيامة، وأوجب علينا مهمة تبليغ الدين للناس إلى آخر الزمان. والنصوص في تقرير هذا المعنى كثيرة؛ منها: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [المائدة: ٦٧]، وقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴿١٨٧﴾﴾ [آل عمران: ١٨٧]، وفي هذه الآية إشارة للمؤمنين أن لا يتبعوا سبيل أهل الكتاب في كتمان الوحي ونبذه وراء ظهورهم، وقوله ﷺ: «**بلغوا عني ولو آية**»(١)، وقوله ﷺ: «**يرث هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين، وتحريف الغالين**»(٢)، وفي رواية: «**ليحمل هذا العلم من كل خلف عدوله..**»(٣)، وقوله ﷺ: «**أُعْطِيتُ خَمْساً لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي**»، وعدَّ منها: (وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً)(٤)، فلرسالته ﷺ عمومان محفوظان لا يتطرق إليهما تخصيص: عموم بالنسبة إلى المكان، وعموم بالنسبة إلى الزمان، ولا يتحقق هذان العمومان إلا بعموم تبليغ الرسالة. أما النقص في تنزيلها على واقع الناس

---

(١) صحيح البخاري برقم (٣٤٦١).

(٢) البدع لابن وضاح برقم (١ ـ ٢)، مسند البزار برقم (٩٤٢٣ ـ ٩٤٢٩)، شرح مشكل الآثار برقم (٣٨٨٤)، مسند الشاميين برقم (٥٩٩)، السنن الكبرى للبيهقي برقم (٢٠٩١١)، وغيرها، وصححه الألباني في تحقيقه على مشكاة المصابيح (١/ ٨٢).

(٣) ينظر: بيان الوهم والإيهام (٣/ ٣٩).

(٤) صحيح البخاري برقم (٣٥)، صحيح مسلم برقم (٥٢١).

ولو كان عاماً في بعض الأزمنة، فلا يؤثِّر في اختلال معاني الشريعة إذا كانت محفوظة بالتبليغ والدعوة والتعليم. وهذا أصل محكم في الشريعة، يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (تبليغ الدين من أعظم فرائض الإسلام)[1]، ويقول: (دين الأمة يوجب عليهم تبليغ الدين وإظهاره وبيانه، ويحرم عليهم كتمانه)[2].

وأما ما جاء من النصوص الشرعية وأقوال السلف الصالح الدالة على مشروعية التدرج في التبليغ؛ كحديث معاذ بن جبل رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ حين قال له النبي ﷺ: «**ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله إلا حرمه الله على النار**»، فقال: يا رسول الله، أفلا أخبر بها فيستبشروا، قال: «**إذن يتكلوا**» ـ وفي رواية: «**لا تبشرهم فيتكلوا**» ـ، فأخبر بها معاذ عِند موته تأثماً[3]، وكقول علي بن أبي طالب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: (حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله)[4]، وكقول ابن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: (ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم، إلا كان لبعضهم فتنة)[5]؛ فإن المراد بذلك كتمان بعض العلم عن بعض الناس لا مجموعهم؛ ولذلك أخبر النبي ﷺ معاذاً رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بذلك الحديث وهو من مجموع الناس، وأخبر معاذٌ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ به عند موته خشية الوقوع

---

(١) مجموع الفتاوى (١/ ٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/ ٣٦٤).

(٣) صحيح البخاري برقم (١٢٨)، صحيح مسلم برقم (٣٢).

(٤) صحيح البخاري برقم (١٢٧).

(٥) صحيح مسلم برقم (٥).

في الإثم؛ لعلمه بوجوب تبليغ الشريعة كاملة وتحريم كتمانها، يقول الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (قوله: فأخبر بها معاذ عند موته تأثماً، معنى التأثم: التحرج من الوقوع في الإثم وهو كالتحنث، وإنما خشي معاذ من الإثم المرتب على كتمان العلم، وكأنه فهم من منع النبي ﷺ أن يخبر بها إخباراً عاماً؛ لقوله: أفلا أبشر الناس، فأخذ هو أولا بعموم المنع، فلم يخبر بها أحداً، ثم ظهر له أن المنع إنما هو من الإخبار عموماً، فبادر قبل موته، فأخبر بها خاصاً من الناس، فجمع بين الحكمين. ويقوي ذلك أن المنع لو كان على عمومه في الأشخاص؛ لما أُخبر هو بذلك، وأخذ منه أن من كان في مثل مقامه في الفهم أنه لم يمنع من إخباره)[1]. وأمّا ما جاء عن عليّ وابن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا فهو خاص بمن يترتب على إخبارهم فتنة؛ ولذلك بوّب البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ على أثر عليّ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بقوله: (باب من خصّ بالعلم قوماً دون قوم؛ كراهية أن لا يفهموا)[2].

والوجه الثاني: أنّ مجالات عمل التدرج في الخطاب أضيق من مجالات عمل التدرج في التنزيل؛ وذلك أن وقوع الفتنة في تبليغ الدين أقل حدوثاً من وقوعها في تطبيقه، ومن ثَمَّ فإن الشروط التي يجب مراعاتها عند تنزيل الأحكام على واقع الناس أكثر من الشروط التي يجب مراعاتها عند تبليغ الأحكام لهم. وهذا أمرٌ فطري مستقر بين البشر؛ وهو أن الإلزام بالتطبيق أصعب

---

(١) فتح الباري (١/ ٢٢٨).

(٢) صحيح البخاري (١/ ٣٧).

من مجرد التبليغ؛ ولذلك ساغ عموم التدرج في التنزيل في الوقت الذي لم يسغ فيه عموم التدرج في التبليغ ـ كما مرّ سابقاً ـ.

ورغم أن مجالات التدرج في الخطاب أضيق من مجالات التدرج في التنزيل، ورغم أن قاعدة التدرج عند الإطلاق يُراد بها ـ في الغالب ـ التدرج التنزيلي لا التدرج في الخطاب؛ إلا أنّ التدرج في الخطاب لا يقلّ أهميةً عن صاحبه، ولابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ كلام متين حول أهمية التدرج في الخطاب وضرورة مراعاته، حيث يقول: (فالعالم في البيان والبلاغ.. قد يؤخر البيان والبلاغ لأشياء إلى وقت التمكن، كما أخر الله سبحانه إنزال آيات وبيان أحكام إلى وقت تمكن رسول الله ﷺ تسليماً إلى بيانها.. فإذا حصل من يقوم بالدين من العلماء أو الأمراء أو مجموعهما، كان بيانه لما جاء به الرسول شيئاً فشيئاً بمنزلة بيان الرسول لما بعث به شيئاً فشيئاً، ومعلوم أن الرسول لا يبلغ إلا ما أمكن علمه والعمل به، ولم تأت الشريعة جملة كما يقال: إذا أردت أن تطاع فأمر بما يستطاع. فكذلك المجدد لدينه والمحيي لسنته لا يبلغ إلا ما أمكن علمه والعمل به، كما أن الداخل في الإسلام لا يمكن حين دخوله أن يلقن جميع شرائعه ويؤمر بها كلها. وكذلك التائب من الذنوب؛ والمتعلم والمسترشد لا يمكن في أول الأمر أن يؤمر بجميع الدين ويذكر له جميع العلم فإنه لا يطيق ذلك، وإذا لم يطقه لم يكن واجبا عليه في هذه الحال، وإذا لم يكن واجباً لم يكن للعالم والأمير أن يوجبه جميعه ابتداء، بل يعفو عن الأمر والنهي بما لا يمكن علمه وعمله إلى وقت الإمكان، كما عفا

الرسول عما عفا عنه إلى وقت بيانه ولا يكون ذلك من باب إقرار المحرمات وترك الأمر بالواجبات؛ لأن الوجوب والتحريم مشروط بإمكان العلم والعمل وقد فرضنا انتفاء هذا الشرط. فتدبر هذا الأصل فإنه نافع)[1].

رابعاً: ضابط التدرج:

لا بدّ من الاعتقاد الجازم بوجوب تطبيق الشريعة كاملة عند القدرة، مع السعي الحثيث لتهيئة الظروف المناسبة؛ للتوصل إلى ذلك في الوقت المناسب، وليكن هدي أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ اللهُ في حكمه وإدارته لشؤون الناس قدوةً لنا، فقد سأله ابنه عبد الملك مرّةً فقال: (يا أمير المؤمنين، ما أنت قائل لربك غداً إذا سألك فقال: رأيت بدعة فلم تمتها أو سُنَّة لم تحيها؟ فقال له: يا بني أشيء حَمّلَتْكَه الرعية إليّ أم رأي رأيته من قِبَل نفسك؟ قال: لا والله، ولكن رأي رأيته من قِبَل نفسي، وعرفت أنك مسؤول، فما أنت قائل؟ فقال له أبوه: رحمك الله وجزاك من ولد خيراً، فوالله إني لأرجو أن تكون من الأعوان على الخير، يا بني إن قومك قد شدّوا هذا الأمر عقدة عقدة، وعروة عروة، ومتى ما أريد مكابرتهم على انتزاع ما في أيديهم، لم آمن أن يفتقوا علي فتقاً تكثر فيه الدماء، والله لزوال الدنيا أهون علي من أن يهراق في سببي محجمة من دم، أوما ترضى أن لا يأتي على أبيك يوم من أيام الدنيا، إلا وهو يميت فيه بدعة،

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٥٩ ـ ٦٠).

ويحيى فيه سنة، حتى يحكم الله بيننا وبين قومنا بالحق، وهو خير الحاكمين)[1].

فهذه مقدمة لا بد منها بين يدي الحديث عن ضوابط التدرج، أما ضوابط استعمال التدرج في تطبيق الشريعة، فهي في حقيقتها لا تختلف عن ضوابط استعمال الاستطاعة الشرعية والمصالح المعتبرة؛ إذ التدرج إنما يستمد مشروعيته من أدلة الاستطاعة والمصلحة. وحيث إن قاعدة الاستطاعة وقاعدة المصلحة لا تستثني شيئاً من أمور الدين؛ إذ مدار الشريعة عليهما كما قرر ذلك ابن تيمية رحمه الله[2]، فإنّ التدرج يقع على جميع مسائل الشريعة دون استثناء[3]، ولكن بحسب ضوابط الاستطاعة والمصلحة، وسيأتي الكلام عن ضوابطهما في المبحثين القادمين ـ إن شاء الله ـ.

ولكن يبقى أن ثمة فرق بين مراتب الدين، فليست الأصول العقدية والقواعد الشرعية العامة التي تحدد ملامح المجتمع المسلم؛ كفروع الشريعة وتفاصيلها، وبالتالي فإنّ شروط إجراء التدرج في الأصول ليست كشروط إجراء التدرج في الفروع،

---

(١) حلية الأولياء (٥/ ٢٨٢)، وينظر: التدرج في تطبيق الشريعة للشريف (٦٧).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٢٨٤).

(٣) نقول هذا؛ لأن هناك من يستثني من قاعدة التدرج: أصول العقيدة والمعلومات من الدين بالضرورة والقواعد الشرعية العامة. . ينظر: التدرج في تطبيق الشريعة للشريف (٦٧ ـ ٦٩)، والأقرب أن جميع مسائل الدين لا تخرج عن قاعدة التدرج، وإن كانت شروط إجراء قاعدة التدرج في أصول الدين ليست كشروط إجرائها في فروعه ـ كما سيأتي ـ.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ مبيِّناً خطر التساهل في تطبيق أصول الدين: (إن الأحكام الشرعية التي نصبت عليها أدلة قطعية معلومة، مثل الكتاب والسُّنَّة المتواترة والإجماع الظاهر؛ كوجوب الصلاة والزكاة والحج والصيام وتحريم الزنا والخمر والربا، إذا بلغت هذه الأدلة للمكلف بلاغاً يمكنه من اتباعها، فخالفها تفريطاً في جنب الله وتعديا لحدود الله، فلا ريب أنه مخطئ آثم، وأن هذا الفعل سبب لعقوبة الله في الدنيا والآخرة)[١].

غير أن كلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ لا يعني أن التدرج لا يجري على أصول الدين، حيث علّق الإثم والعقوبة على من أمكنه تطبيقها واتباعها، ولذا نجد الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ يفتي بصحة التدرج في صيام رمضان لمن تحقق فيهم شرط التدرج، حيث سُئل رَحِمَهُ اللَّهُ (عن الرقيق العجم يشترون في رمضان وهم مقيمون في بلد، فيريدون أن يطعموا ويعلموا الإسلام والصلاة، فيجيبوا إلى أن يصلوا كما يعلمون، ويريدون الأكل، فيخبرون بذلك ولا يفقهون ما يراد به منهم، أترى أن يجبروا على ذلك أم يطعموا؟ قال: أرى أن يطعموا ولا يمنعوا الطعام ويرفق بهم، حتى يعلموا ويعرفوا الإسلام. قال محمد بن رشد: وهذا كما قاله؛ لأنهم إذا لم يفقهوا معنى ما يراد منهم، فلا معنى لتجويعهم؛ إذ لا فائدة لصيامهم بغير نية، ولا تصح النية إلا ممن يفقه معناها)[٢].

(١) مجموع الفتاوى (١٩/ ١٤٢).

(٢) البيان والتحصيل (١/ ٢٩١).

ويشهد لفتوى الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ حديث معاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لمّا بعثه النبي ﷺ إلى اليمن، فقال: «**إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم، فإن هم أطاعوا لذلك، فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب**»[1]، وهذا تدرج في تبليغ أصول الشريعة وتدرج في تطبيقها كما هو ظاهر.

(١) صحيح البخاري برقم (١٣٩٥)، صحيح مسلم برقم (١٩).

المبحث الثاني

قاعدة الاستطاعة

سوف نركِّز في هذا المبحث على أربع قضايا أساسية، يتشكّل منها الإطار العام لمفهوم الاستطاعة في الشريعة الإسلامية، وهي: الفرق بين الاستطاعة الأصلية والاستثنائية، والفرق بين الاستطاعة الطبيعية والشرعية، والفرق بين الاستطاعة العامة والخاصة، وضابط الاستطاعة الشرعية:

أولاً: الفرق بين الاستطاعة الأصلية والاستطاعة الاستثنائية:

لإمام الحرمين الجويني رحمه الله عبارة وجيزة تختصر هذا المعنى، حيث يقول: (يُكَلَّفُ المتمكن ويقع التكليف بالممكن)، فإنها ـ رغم وجازتها ـ جمعت بين نوعي الاستطاعة: الأصلية والاستثنائية، اللتين عليهما مدار التشريع، فالشطر الأول من كلامه (يُكَلَّفُ المتمكن) يشير للاستطاعة الاستثنائية، والشطر الثاني (ويقع التكليف بالممكن) يشير للاستطاعة الأصلية.

ومعنى الاستطاعة الأصلية أن الله عز وجل لم يكلِّف عباده ـ في أصل التشريع ـ إلا بما يطيقون، يقول الله عز وجل: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ

﴿ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وفي صحيح مسلم[١] عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، قال: دخل قلوبهم منها شيء لم يدخل قلوبهم من شيء، فقال النبي ﷺ: «**قولوا: سمعنا وأطعنا وسلّمنا**»، قال: فألقى الله الإيمان في قلوبهم، فأنزل الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، (قال: قد فعلت)، ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، (قال: قد فعلت)، ﴿وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ أَنتَ مَوْلَىٰنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، (قال: قد فعلت).

وهذا أصل محكم في الشريعة، فلا يقع التكليف في الشرع إلا بالممكن، سواء قلنا بجواز التكليف بالمحال من حيث الجواز العقلي أم منعنا ذلك[٢]، قال الشاطبي رحمه الله: (ثبت في الأصول

---

(١) برقم (١٢٦).

(٢) ذهب قوم إلى جواز التكليف بالمحال لذاته عقلا، واختلفوا في وقوعه شرعاً، وعامة العلماء على أنه لم يقع شرعاً، وحكى بعضهم الإجماع على ذلك، قال ابن تيمية: (والصحيح ما ذكرناه من التفصيل، وهو أن ما لا يقدر على فعله لاستحالته؛ كالأمر بالمحال، وكالجمع بين الضدين، وجعل المحدث قديماً والقديم محدثاً، أو كان مما لا يقدر عليه للعجز عنه كالمقعد الذي لا يقدر على القيام والأخرس الذي لا يقدر على الكلام؛ فهذا الوجه لا يجوز تكليفه. والوجه الثاني: ما لا يقدر على فعله =

أن شرط التكليف أو سببه: القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه، لا يصح التكليف به شرعاً، وإن جاز عقلاً)، وقال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (سواء قيل: يجوز تكليف ما لا يطاق أو لم يجز؛ فإنه لا خلاف أن تكليف العاجز الذي لا قدرة له على الفعل بحال غير واقع في الشريعة، بل قد تسقط الشريعة التكليف عمّن لم تكمل فيه أداة العلم والقدرة؛ تخفيفاً عنه وضبطاً لمناط التكليف)[1].

ويمكن لنا أن نعرِّف الاستطاعة الأصلية بأنها القدرة التي راعاها الشارع في أصل التكليف، بمعنى أن الأحكام الأصلية في الشريعة ـ أي: قبل طروء العوارض ـ جاريةٌ على أصل القدرة والاستطاعة، فليس في الأحكام الشرعية الأصلية حكمٌ خارج عن حدِّ الاستطاعة في الأحوال العادية للناس، (فإن الشارع لم يقصد إلى التكاليف بالمشاق: الإعنات فيه.. ولو كان قاصداً للمشقة لما كان مريداً لليسر ولا للتخفيف، ولكان مريداً للحرج والعسر، وذلك باطل.. فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعنات والمشقة ـ وقد ثبت أنها موضوعة على قصد

= لا لاستحالته ولا للعجز عنه، لكن لتركه والاشتغال بضده؛ كالكافر كلفه الإيمان في حال كفره؛ لأنه غير عاجز عنه ولا مستحيل منه، فهو كالذي لا يقدر على العلم؛ لاشتغاله بالمعيشة، فهذا الذي ذكره القاضي أبو يعلى قول جمهور الناس من الفقهاء والمتكلمين، وهو قول جمهور أصحاب الإمام أحمد) مجموع الفتاوى (٨/ ٢٩٥ ـ ٢٩٦)، وينظر: المستصفى (٦٩)، روضة الناظر (١/ ١٦٦ ـ ١٧٢)، شرح مختصر الروضة (١/ ٢٢٩ ـ ٢٤١)، البحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ١١٤).

(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ٣٤٥).

الرفق والتيسير ـ كان الجمع بينهما تناقضاً واختلافاً، وهي منزهة على ذلك)[1].

ومعنى الاستطاعة الاستثنائية أن الشريعة (راعت الضرورات والحاجات والأعذار التي تنزل بالناس، فقدرتها حق قدرها، وشرعت لها أحكاماً استثنائية تناسبها؛ وفقاً لاتجاهها العام في التيسير على الخلق، ورفع الآصار والأغلال التي كانت عليهم في بعض الشرائع السابقة)[2]. وهذا أصل محكم في الشريعة أيضاً، يقول ابن تيمية رحمه الله: (مدار الشريعة على قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] المفسِّر لقوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، وعلى قول النبي ﷺ: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**» أخرجاه في الصحيحين[3])[4].

ويمكن أن نعرِّف الاستطاعة الاستثنائية بأنها القدرة التي راعاها الشارع بعد طروء العوارض على أصل التكليف، ويُطْلِقُ كثير من الفقهاء على الاستطاعة الاستثنائية اسم (أحكام الرخص)[5]، أو (أحكام الضرورة والحاجة)، وبعضهم يسميها

---

(١) الموافقات (٢/ ٢١٠ ـ ٢١٣).

(٢) عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية (٦٥).

(٣) صحيح البخاري برقم (٧٢٨٨)، صحيح مسلم برقم (١٣٣٧).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٢٨٤).

(٥) وهي اسم للأحكام التي ثبتت مشروعيتها بناء على الأعذار، وقيل: ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم. ينظر: التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (٢/ ١٥١)، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (٢٢٣).

(أحكام التخفيف) أو (أحكام التيسير)، والحاصل أنها الأحكام المشروعة على خلاف الأصل.

وقد قسّم الشيخ عز الدين بن عبد السلام رَحِمَهُ اللَّهُ أنواع الأحكام التي تجري عليها قاعدة الاستطاعة الاستثنائية إلى ستة أقسام، فقال: (منها: تخفيف الإسقاط؛ كإسقاط الجمعات والصوم والحج والعمرة بأعذار معروفة. ومنها: تخفيف التنقيص؛ كقصر الصلاة، وتنقيص ما عجز عنه المريض من أفعال الصلوات؛ كتنقيص الركوع والسجود وغيرهما إلى القدر الميسور من ذلك. ومنها: تخفيف الإبدال؛ كإبدال الوضوء والغسل بالتيمم، وإبدال القيام في الصلاة بالقعود، والقعود بالاضطجاع، والاضطجاع بالإيماء، وإبدال العتق بالصوم، وكإبدال بعض واجبات الحج والعمرة بالكفارات عند قيام الأعذار. ومنها: تخفيف التقديم؛ كتقديم العصر إلى الظهر والعشاء إلى المغرب في السفر والمطر، وكتقديم الزكاة على حولها والكفارة على حنثها. ومنها: تخفيف التأخير؛ كتأخير الظهر إلى العصر، والمغرب إلى العشاء، ورمضان إلى ما بعده. ومنها: تخفيف الترخيص؛ كصلاة المتيمم مع الحدث، وصلاة المستجمر مع فضلة النجو، وكأكل النجاسات للمداواة، وشرب الخمر للغصة، والتلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه. ويعبر عن هذا بالإطلاق مع قيام المانع، أو بالإباحة مع قيام الحاظر)[1].

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/٨ ـ ٩).

وقد ذكر العلماء أسباباً جامعة للأحكام الاستثنائية في الشريعة، عدَّ منها السيوطي سبعاً: السفر والمرض والإكراه والنسيان والجهل وعموم البلوى والنقص[1]، (ونجد أن أغلب صور التخفيف التي ذكرها الفقهاء تتعلق بالأحكام الفردية؛ لأنها غالب ما يعرض للناس، ولكن لا يمنع اندراج صور التخفيف العامة، وبالأخص أن قاعدتي التيسير وعموم البلوى ـ اللتين قال عنهما السيوطي بأن غالب أبواب الفقه ترجع إليهما ـ هاتان القاعدتان تختص في الأغلب بالأحكام العامة الجماعية أكثر منها بالأحكام الخاصة الفردية)[2]، وسيأتي مزيد تفصيل لذلك ـ إن شاء الله ـ عند الحديث عن الفرق بين الاستطاعة العامة والاستطاعة الخاصة.

والمقصود أن الاستطاعة في الشريعة على نوعين: استطاعة أصلية واستطاعة استثنائية، فالاستطاعة الأصلية ـ بناءً على ما سبق ـ تختص بالأحكام الثابتة؛ أي: بقواعد فهم النص؛ بمعنى أن الحكم الذي يخرج عن طاقة البشر ـ في الأحوال العادية ـ ليس من الشريعة؛ إذ ليس في الشريعة تكليف بما لا يطاق، ومن نسب إليها شيئاً من ذلك فقد أوجب على الناس من الحرج والمشقة ما لم يأذن به الله، يقول ابن تيمية رحمه الله: (من قال إن الله أمر العباد بما يعجزون عنه إذا أرادوه إرادة جازمة، فقد كذب

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر (٧٧ ـ ٨٠).

(٢) السياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي (٢٣٤) بتصرف يسير.

على الله ورسوله، وهو من المفترين الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُفْتَرِينَ ﴿١٥٢﴾﴾ [الأعراف: ١٥٢])، ويقول ابن القيم رحمه الله في التنبيه على هذا الأصل: (هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يُعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه وظله في أرضه وحكمته الدالّة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ)[1]. وأما الاستطاعة الاستثنائية فتختص بالأحكام المتغيرة، بمعنى أنها ضمن قواعد تطبيق النص، وبالتالي فهي المقصودة بهذا المبحث.

ثانياً: الفرق بين الاستطاعة الطبيعية والاستطاعة الشرعية:

كانت هذه المسألة مطروحة منذ وقتٍ مبكّرٍ في تاريخ الفقه الإسلامي، فقد نقل الطبري رحمه الله اختلاف السلف في ضابط الاستطاعة (في الأمر بالمعروف، فقالت طائفة: يجب مطلقاً،

---

(١) أعلام الموقعين (٣/ ١١).

واحتجوا بحديث طارق بن شهاب رفعه: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»[١]، وبعموم قوله: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده» الحديث[٢]. وقال بعضهم: يجب إنكار المنكر، لكن شرطه أن لا يلحق المنكر بلاء لا قبل له به من قتل ونحوه. وقال آخرون: ينكر بقلبه؛ لحديث أم سلمة مرفوعا: «**يستعمل عليكم أمراء بعدي، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع**» الحديث[٣]. قال: والصواب اعتبار الشرط المذكور، ويدل عليه حديث: «**لا ينبغي لمؤمن أن يذل نفسه**»[٤]، ثم فسره بأن يتعرض من البلاء لما لا يطيق)[٥].

ومن أوائل من ابتدأ في التنظير لمفهوم الاستطاعة في القرآن الكريم، الراغب الأصفهاني رحمه الله في كتابيه: التفسير والمفردات، ومن جملة ما قال: (الاستطاعة: استدعاء الطاعة.. والاستطاعة والجهد والوسع متقاربة.. وقولهم: لا يستطيع كذا. تارة يقال لنفي القدرة، وتارة لنفي الخفة، فإن قوله: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف: ١٠١]؛ أي: يستثقلونه، لا لأنهم لا يقدرون عليه. وتمام استطاعة العبادة ثلاث؛ **الأول**: استطاعة نفسية، وهي المعرفة

---

(١) سنن أبي داود برقم (٤٣٤٤)، سنن الترمذي برقم (٢١٧٤)، سنن النسائي برقم (٤٢٠٩)، سنن ابن ماجه برقم (٤٠١١)، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح (٢/ ١٠٩٤).

(٢) صحيح مسلم برقم (٤٩).

(٣) صحيح مسلم برقم (١٨٥٤).

(٤) سنن الترمذي برقم (٢٢٥٤)، وابن ماجه برقم (٤٠١٦)، وصححه الألباني من رواية الطبراني في الكبير برقم (١٣٥٠٧). ينظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢/ ١٧١).

(٥) نقلاً عن فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٥٣).

بها، أو التمكن من معرفتها. **والثاني**: استطاعة بدنية، وهي أن يكون صحيح البدن قادراً على إقامتها. **والثالث**: استطاعة من خارج، وهي وجود الآلة التي بها يتمكن من فعلها، ومتى اجتمعت الثلاثة فقد حصل تمام الاستطاعة، وإلا فالاستطاعة معدومة أو قاصرة)[(١)]، فهو في هذا النص يشير إلى أن مفهوم الاستطاعة أخصّ من مفهوم القدرة، بل نجده في نص آخر يصرِّح بهذا المعنى، فيقول: (الاستطاعة أخص من القدرة)[(٢)].

وفي زمن الراغب الأصفهاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ نجد الإمام الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أيضاً ينظِّر للفرق بين الاستطاعة الطبيعية والاستطاعة الشرعية، فيقول: (واعلم أنه لا يقف سقوط الوجوب على العجز الحسي، بل يلتحق به ما يخاف عليه مكروهاً يناله، فذلك في معنى العجز، وكذلك إذا لم يخف مكروهاً، ولكن علم أن إنكاره لا ينفع، فليلتفت إلى معنيين؛ **أحدهما**: عدم إفادة الإنكار امتناعاً، **والآخر**: خوف مكروه)[(٣)]، ثم بنى رَحِمَهُ ٱللَّهُ على هذين المعنيين أربعة أحوال:

الحالة الأولى: أن يجتمع المعنيان بأن يعلم أنه لا ينفع كلامه ويُضرب إن تكلم، فلا تجب عليه الحسبة، بل ربما تحرم في بعض المواضع، ولكن يلزمه عدم حضور مواضع المنكر، والاعتزال في بيته، إلا لحاجة مهمة أو واجب، ولا يلزمه مفارقة

---

(١) تفسير الراغب الأصفهاني (٢/ ٧٣٧).
(٢) المفردات في غريب القرآن (٥٣٠).
(٣) إحياء علوم الدين (٢/ ٣١٩).

تلك البلدة والهجرة، إلا إذا كان يُرْهَق إلى الفساد، أو يُحمَل على مساعدة السلاطين في الظلم والمنكرات، فيلزمه الهجرة إن قدر عليها، فإن الإكراه لا يكون عذراً في حق من يقدر على الهرب من الإكراه.

والحالة الثانية: أن ينتفي المعنيان جميعاً، بأن يعلم أن المنكر يزول بقوله وفعله ولا يقدر له على مكروه، فيجب عليه الإنكار، وهذه هي القدرة المطلقة.

والحالة الثالثة: أن يعلم أنه لا يفيد إنكاره، لكنه لا يخاف مكروهاً، فلا تجب عليه الحسبة؛ لعدم فائدتها، ولكن تستحب؛ لإظهار شعائر الإسلام، وتذكير الناس بأمر الدين.

والحالة الرابعة: عكس هذه، وهو أن يعلم أنه يصاب بمكروه، ولكن يبطل المنكر بفعله، كما يقدر على أن يرمي زجاجة الفاسق بحجر فيكسرها، ويريق الخمر أو يضرب العود الذي في يده ضربة مختطفة فيكسره في الحال، ويتعطل عليه هذا المنكر، ولكن يعلم أنه يرجع إليه، فيضرب رأسه، فهذا ليس بواجب، وليس بحرام، بل هو مستحب[١].

وينقل القرطبي عن ابن عطية ـ رحمهما الله ـ الإجماعَ على أن الاستطاعة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليست الاستطاعة الطبيعية أو مطلق القدرة، ولكنها الاستطاعة المشروطة بنفي الضرر، فيقول: (قال ابن عطية: والإجماع منعقد على أن

---

(١) ينظر: إحياء علوم الدين (٢/ ٣١٩).

النهي عن المنكر فرض لمن أطاقه وأمن الضرر على نفسه وعلى المسلمين، فإنْ خاف فينكر بقلبه ويهجر ذا المنكر ولا يخالطه)[(١)].

وقد أَوْلَى شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ عناية خاصة في التفريق بين الاستطاعة الطبيعية والاستطاعة الشرعية، حيث يقول في رسالته في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»: (وإذا كان الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر من أعظم الواجبات أو المستحبات، فالواجبات والمستحبات لا بد أن تكون المصلحة فيها راجحة على المفسدة؛ إذ بهذا بعثت الرّسل وأنزلت الكتب.. فحيث كانت مفسدة الأمر والنّهي أعظم من مصلحته لم يكن ممّا أمر الله به، وإن كان قد تُرِك واجب وفُعِل محرم؛ إذ المؤمن عليه أن يتقي الله في عباد الله وليس عليه هداهم، وهذا من معنى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا

(١) تفسير القرطبي (٦/ ٢٥٣)، وينظر: تفسير ابن عطية (٢/ ٢٤٩) حيث جاء فيه: (وجملة ما عليه أهل العلم في هذا أن الأمر بالمعروف متعين متى رجي القبول أو رجي رد المظالم ولو بعنف ما لم يخف المرء ضرراً يلحقه في خاصيته أو فتنة يدخلها على المسلمين إما بشق عصا وإما بضرر يلحق طائفة من الناس فإذا خيف هذا فعليكم أنفسكم محكم واجب أن يوقف عنده). ولا ينقض هذا الإجماع ما نقله ابن جرير رَحِمَهُ اللَّهُ عن بعض السلف من وجوب الإنكار المطلق؛ فإن سياق كلام ابن جرير هناك في الضرر الخاص، وليس الضرر العام بالمسلمين. ويمكن أن يقال أيضاً: إن محل الإجماع الذي نقله ابن عطية يختلف عن محل القول بوجوب الإنكار المطلق؛ لأن قصارى ما في هذا الإجماع: وجوب الإنكار عند الطاقة وأمن الضرر، وهذا قدر متفق عليه بين من يقول بوجوب الإنكار المطلق ومن يقول بوجوبه عند الطاقة وأمن الضرر. والله أعلم.

﴿ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ﴾ [المائدة: ١٠٥]، والاهتداء إنما يتم بأداء الواجب، فإذا قام المسلم بما يجب عليه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قام بغيره من الواجبات، لم يضرّه ضلال الضال، وذلك يكون تارة بالقلب وتارة باللّسان وتارة باليد. فأما القلب فيجب بكل حال إذ لا ضرر في فعله، ومن لم يفعله فليس هو بمؤمن، كما قال النّبي ﷺ: «**وذلك أدنى**» أو «**أضعف الإيمان**»[1]، وقال: «**ليس وراء ذلك من الإيمان حبه خَرْدَل**»[2].. وهنا يغلط فريقان من النّاس؛ فريق يترك ما يجب من الأمر والنّهي؛ تأُويلا لهذه الآية.. والفريق الثاني من يريد أن يأمر وينهى إما بلسانه وإما بيده مطلقاً من غير فقه ولا حلم ولا صبر ولا نظر في ما يصلح من ذلك وما لا يصلح وما يقدر عليه وما لا يقدر.. فيأتي بالأمر والنّهي معتقداً أنه مطيع في ذلك لله ورسوله وهو معتد في حدوده.. وجماع ذلك داخل في القاعدة العامّة فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات أو تزاحمت، فإنه يجب ترجيح الرّاجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد وتعارضت المصالح والمفاسد، فإن الأمر والنهى وإن كان متضمنا لتحصل مصلحة ودفع مفسدة، فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر، لم يكن مأموراً به بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من

---

(١) صحيح مسلم برقم (٤٩).

(٢) صحيح مسلم برقم (٥٠).

مصلحته، لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة)[1].

ونستخلص من هذا النص أن الاستطاعة الطبيعية تعني مطلق القدرة، وأن الاستطاعة الشرعية ـ التي هي مناط التكليف ـ تعني القدرة المشروطة بالمصلحة الشرعية، ويؤكد ابن تيمية هذا المعنى في موضع آخر فيقول: (بل مما ينبغي أن يعرف أن الاستطاعة الشرعية المشروطة في الأمر والنهي لم يكتف الشارع فيها بمجرد المكنة ولو مع الضرر، بل متى كان العبد قادراً على الفعل مع ضرر يلحقه، جُعل كالعاجز في مواضع كثيرة من الشريعة)[2].

ولا يختلف تأصيل ابن القيم رحمه الله لضابط الاستطاعة الشرعية في إنكار المنكر عمّا قرره شيخه ابن تيمية رحمه الله، حيث قسّم إنكار المنكر إلى أربع درجات؛ (**الأولى**: أن يزول ويخلفه ضده، **الثانية**: أن يقلّ وإن لم يزل بجملته، **الثالثة**: أن يخلفه ما هو مثله، الرابعة: أن يخلفه ما هو شرّ منه. فالدرجتان الأوليان مشروعتان، والثالثة موضع اجتهاد، والرابعة محرمة. فإذا رأيت أهل الفجور والفسوق يلعبون بالشطرنج كان إنكارك عليهم من عدم الفقه والبصيرة، إلا إذا نقلتهم منه إلى ما هو أحب إلى الله ورسوله؛ كرمي النِّشاب وسباق الخيل ونحو ذلك، وإذا رأيت الفسّاق قد اجتمعوا على لهو ولعب أو سماع مكاء وتصدية، فإن

---

(١) الاستقامة (٢/ ١٩٨ ـ ٢١٧).

(٢) مجموع الفتاوى (٨/ ٤٣٩).

نقلتهم عنه إلى طاعة الله فهو المراد، وإلا كان تركهم على ذلك خيراً من أن تفرغهم لما هو أعظم من ذلك، فكان ما هم فيه شاغلاً لهم عن ذلك، وكما إذا كان الرجل مشتغلاً بكتب المجون ونحوها، وخفت من نقله عنها انتقاله إلى كتب البدع والضلال والسحر، فدعه وكتبه الأولى، وهذا باب واسع)[1].

ثالثاً: الفرق بين الاستطاعة العامة والاستطاعة الخاصة:

تأتي أهمية البحث في الفرق بين الاستطاعة العامة والخاصة، للإجابة عن سؤال جوهري في فقه تطبيق الشريعة؛ وهو: هل الشريعة فرّقت بين التطبيق العام للنصوص والتطبيق الخاص لها، بحيث جعلت شرط الاستطاعة في حق عموم الناس أكثر تسامحاً منه في حق الأفراد، أم أنها لم تلتفت لذلك، فالكل في ميزان الشريعة سواء؟

ربما نجد بغيتنا ـ عند البحث عن إجابة هذا السؤال ـ في قاعدة: الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة، حيث تُعتبر هذه القاعدة من أهم التطبيقات لدليل الاستطاعة الشرعية. بيد أنّ فقه هذه القاعدة قد يعتوره شيء من الصعوبة، وذلك (أن أهل العلم كثيراً ما يذكرون هذه القاعدة، وينقلونها عمّن كان قبلهم من غير إضافةٍ تُذكر، إضافةً إلى أن أغلب ذكرهم لها إنما كان في جانب التمثيل والتطبيق أو التعليل والاستدلال، وقلّ أن يذكروها

---

(١) أعلام الموقعين (٣/ ١٢ ـ ١٣).

في جانب الشرح والتوضيح لحقيقتها وحدودها، أو شروط العمل بها، أو مجال تطبيقها)[1].

يبدأ المسار التاريخي لهذه القاعدة في القرن الخامس الهجري، ويُعتبر أبو المعالي الجويني رَحِمَهُ اللَّهُ أول من صاغ هذه القاعدة واستدلّ بها، حيث ذكرها في مواضع كثيرة من كتبه بصيغ مختلفة ترجع كلها إلى معنىً واحد وهو أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة[2]. وبعد إمام الحرمين ذاعت هذه القاعدة بين أهل العلم وكثر تداولها بينهم، ولم يخرجوا في الغالب عن الصيغ التي ذكرها الجويني للقاعدة، ولم يغيّروا فيها شيئاً ذا بال، ومن هؤلاء العلماء: أبو المظفّر السمعاني في قواطع الأدلة، وأبو حامد الغزالي في شفاء الغليل، وأبو بكر بن العربي في القبس، والعز بن عبد السلام في قواعد الأحكام، وابن الوكيل في الأشباه والنظائر، وغيرهم[3].

ثم بدأت القاعدة تتغير في صياغتها إلى المساواة بين الحاجة العامة والخاصة، ومن أوائل من صرّح بذلك السيوطي رَحِمَهُ اللَّهُ في الأشباه والنظائر[4]، حيث يقول: (الحاجة تُنَزَّل

---

(١) الحاجة وأثرها في الأحكام (٢/ ٥٢٧).

(٢) ينظر: البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٩) (٢/ ٨٢)، الغياثي (٤٧٩)، نهاية المطلب (١/ ١٩٧)، (٨/ ٦٧)، (١٢/ ٣٦)، (١٢/ ١٤٨)، (١٥/ ٢٥٥).

(٣) ينظر: قواطع الأدلة (٢/ ١٧٩)، شفاء الغليل (٢٤٦)، القبس شرح موطأ مالك بن أنس (٢/ ٧٩٠)، قواعد الأحكام (٢/ ١٨٨)، الأشباه والنظائر لابن الوكيل (٢/ ٣٧٠).

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (٨٨).

منزلة الضرورة، عامّةً كانت أو خاصةً)، وتبعه ابن نجيم في ذلك[١]، ولم يخرج المتأخرون عن الألفاظ المتقدمة من هذه القاعدة، سواء بالتفريق بين الحاجة العامة والخاصة أو بالتسوية بينهما[٢].

وظاهر هذه القاعدة في صياغتها الأصلية: التفريق بين الحاجة العامة والحاجة الخاصة، باعتبار أن الحاجة العامة هي التي تنزل منزلة الضرورة دون الحاجة الخاصة، ومن ثمَّ فإن التخفيف في الحاجات العامة معتبرٌ في الشريعة أكثر من الحاجات الخاصة. أما عند من لم يفرق بين الحاجة العامة والخاصة، فالتخفيف عندهم لا يختلف بين العموم والخصوص، فكلٌّ من الحاجة العامة والخاصة مُنَزَّلةٌ مَنْزِلَة الضرورة وملحقة بها؛ إذ غاية ما في الأمر ـ عندهم ـ أن تكون الحاجة الخاصة مسكوتاً عنها في القاعدة، وهذا لا ينفي صلاحيتها لهذا الحكم[٣].

وقد أفرد الشيخ عبد الله بن بيّه في كتابه صناعة الفتوى وفقه الأقليات دراسةً خاصة عن قاعدة «الحاجة العامة تنزَّل منزلة الضرورة»[٤]، وخلص إلى أن الحاجة العامة المقصودة في هذه القاعدة هي الحاجة الأصولية، وليس الحاجة الفقهية. والفرق

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (٧٨).

(٢) ينظر: الحاجة وأثرها في الأحكام (٢/٥٢٨ ـ ٥٣٣)، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (٢٤٢).

(٣) ينظر: الحاجة وأثرها في الأحكام (٥٤١).

(٤) ينظر: صناعة الفتوى وفقه الأقليات (٣٩ ـ ٥٩)، ضوابط الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة (٦٧٥ ـ ٦٩٥).

بينهما أن الحاجة الفقهية حالة تطرأ على الإنسان، بحيث لو لم تُراعَ لوقع في الضيق والحرج، دون أن تضيع مصالحه الضرورية[1]، وأما الحاجة الأصولية فهي ما يُفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، وإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين **على الجملة** الحرج والمشقة[2].

ومما يؤكد ما ذهب إليه الشيخ عبد الله بن بيّه أن الجويني ـ مؤسس قاعدة الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة ـ يعرِّف الحاجة الأصولية بأنها الحاجة العامة، حيث يقول في تعريف الوصف المناسب الحاجي: إنه (ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة، وهذا مثل تصحيح الإجارة؛ فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضِنَّة ملاكها بها على سبيل العارية؛ فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره، ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس؛ لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد)[3].

ثم يبني الشيخ ـ حفظه الله ـ على ذلك نتيجة مهمة؛ وهي أن (بعض الفقهاء كابن نجيم والسيوطي نقلوا الحاجة من مفهومها

---

(١) ينظر: القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية (٢٨٧).

(٢) ينظر: الموافقات (٢/ ٢١ ـ ٢٢).

(٣) البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٩).

الأصولي إلى القواعد الفقهية دون تقديم ضوابط؛ مما أوهم بعض الباحثين المعاصرين أنه كلما لاحت لوائح مشقة أو عرضت حاجة يعلن الإباحة وكأنه يستند إلى قاعدة قطعية تدل على الحكم بلا واسطة، شأن الضرورة الفقهية بمعناها الأخص لا فرق بينهما)[1].

وإذا تقرر أن المقصود بالحاجة العامة التي تنزل منزلة الضرورة هي الحاجة الأصولية، فإنّ العلماء بنوا على ذلك عدّة فروقات بين الحاجة العامة والحاجة الخاصة؛ منها: أن الحاجة العامة لا يُشترط تحققها في جميع الأفراد، وإنما هي جائزة للجميع، المحتاج وغيره؛ كالمشقة في المطر المبيحة للجمع بين الصلاتين، فإن (المعتبر وجود المشقة في الجملة، لا لكل فرد من المصلين؛ لأن الرخصة العامة يستوي فيها حال وجود المشقة وعدمها كالسفر)[2]. وأما الحاجة الخاصة فيُشترط تحققها في كل فردٍ من الأفراد، فلا تجوز إلا للمحتاج، أما غير المحتاج فهو باقٍ على الحكم الأصلي.

ومنها: أن الحاجة العامة تُثْبِت أحكاماً مستمرة ودائمة، ولا يؤثر فيها بقاء الحاجة أو زوالها، فإباحة الإجارة والسَّلم والاستصناع وأمثالها مستمرة دائمة غير مرتبطة ببقاء الحاجة، فإذا تعامل الناس بعقدٍ من هذه العقود لحاجتهم إليه، فإنه يجوز

(١) صناعة الفتوى (٤٥).

(٢) دقائق أولي النهى (١/ ٢٩٩)، وانظر: كشاف القناع (٢/ ٧).

التعامل به ـ فيما بعد ـ وإن زالت الحاجة. وأما الحاجة الخاصة فلا يثبت بها إلا أحكامٌ مؤقتة، فإذا زالت الحاجة رجع الحكم إلى أصله[1].

ويمكن أن نستخلص مما سبق أن المراد بالحاجة العامة التي تنزل منزلة الضرورة، هي الحاجة العامة الدائمة؛ كالحاجة إلى الإجارة والسَّلم والاستصناع ونحو ذلك من العقود التي يعتريها بعض الإخلال بشروط المعاملات، إلا أن الحاجة العامة إليها اقتضت جوازها، وهو ما يسميه بعض أهل العلم بالأحكام الشرعية التي جاءت على خلاف القياس[2].

إلا أن الطاهر بن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ يلفت النظر إلى نوع آخر من الحاجة العامة لم ينل حظّه من التنظير الفقهي، مع أنه داخلٌ في مفهوم الحاجة العامة التي تنزّل منزلة الضرورة، وهو الحاجة العامة المؤقتة؛ أي: التي لا تثبت بها أحكامٌ مستمرة، وإنما تزول بزوال الحاجة إليها، إلا أنها مع ذلك حاجة عامة وليست خاصة.

يقول ابن عاشور: (وجدنا من الضرورات[3] ضروراتٍ عامةً

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (٨٨ ـ ٨٩)، الحاجة وأثرها في الأحكام (١/ ١١٠ ـ ١١٨)، ضوابط الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة (٦٧٥ ـ ٦٩٥).

(٢) يرى ابن تيمية وابن القيم ـ رحمهما الله تعالى ـ أنه ليس في الشريعة أحكام على خلاف القياس، وأن ما يُظن مخالفته للقياس، فأحد الأمرين لازم فيه ولا بد: إما أن يكون القياس فاسدا، أو يكون ذلك الحكم لم يثبت بالنص كونه من الشرع. ينظر في تفصيل ذلك: أعلام الموقعين (١/ ٢٨٩ ـ ٢٩٢).

(٣) المقصود بالضرورات هنا: المعنى العام لها، وهو ما يشمل مفهوم الحاجة؛ ولذلك جعل من أمثلتها ـ كما سيأتي ـ السلم والمغارسة والمساقاة ونحو ذلك من أمثلة =

مطّردةً، كانت سببَ تشريع عام في أنواع من التشريعات مستثناة من أصول كان شأنها المنع، مثل السَّلم والمغارسة والمساقاة، فهذه مشروعة باطّراد، وكان ما تشتمل عليه من الضرر وتوقع ضياع المال مقتضيا منعها، لولا أنّ حاجات الأمة داعية إليها، فدخلت في قسم الحاجي.. فكان حكمُها حكمَ المباح باطّراد. وكذلك وجدنا من الضرورات ضروراتٍ خاصة مؤقتة جاء بها القرآن والسُّنَّة؛ كقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]. وقد اقتصر الفقهاء عليها في تمثيل الرخصة. **وبين القسمين قسمٌ ثالث مغفولٌ عنه، وهو الضرورة العامة المؤقتة،** وذلك أن يعرض الاضطرار للأمة أو طائفة عظيمة منها ما يستدعي إباحة الفعل الممنوع؛ لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمة وإبقاء قوتها أو نحو ذلك)[1].

ثم يؤكد الطاهر بن عاشور على أن الحاجة العامة المؤقتة أولى بالاعتبار من الحاجة الخاصة، وبالتالي فهي تتساوى مع الحاجة العامة الدائمة في تنزيلها منزلة الضرورة، فيقول: (ولا شك أن اعتبار هذه الضرورة [أي: الضرورة العامة المؤقتة] عند حلولها أولى وأجدر من اعتبار الضرورة الخاصة، وأنها تقتضي

= الحاجة العامة، وهذا تعبير سائغ عند العلماء، يقول الشيخ عبد الله بن بيّه في صناعة الفتوى (٤٠ ـ ٤١): (والضرورة في الاصطلاح.. تطلق إطلاقين؛ **أحدهما**: ضرورة قصوى تبيح المحرّم سوى ما استُثني، **والثانية**: ضرورة دون ذلك، وهي المعبّر عنها بالحاجة، إلّا أنهم يطلقون عليها الضرورة في الاستعمال توسعاً).

(١) مقاصد الشريعة (٣٨٠ ـ ٣٨١).

تغييراً للأحكام الشرعية المقرِّرة للأحوال التي طرأت عليها تلك الضرورة)[1].

ويشهد لما ذهب إليه ابن عاشور من أن الحاجة العامة المؤقتة تُنزَّل منزلة الضرورة الخاصة، علَمان مشهوران، أحدهما إمام الحرمين الجويني ـ مؤسس هذه القاعدة ـ، والآخر سلطان العلماء العز بن عبد السلام. يقول الجويني: (إن الحرام إذا طبّق الزمان وأهله، ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلاً، فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة، ولا تشترط الضرورة التي نرعاها في إحلال الميتة في حقوق آحاد الناس، بل الحاجة في حق الناس كافة تُنَزَّل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر، فإنّ الواحد المضطر لو صابر ضرورته، ولم يتعاط الميتة، لهلك، ولو صابر الناس حاجاتهم، وتعدوها إلى الضرورة، لهلك الناس قاطبة، ففي تعدي الكافة الحاجة من خوف الهلاك، ما في تعدي الضرورة في حق الآحاد؛ فافهموا، ترشدوا. بل لو هلك واحد، لم يؤد هلاكه إلى خرم الأمور الكلية، الدنيوية والدينية، ولو تعدى الناس الحاجة، لهلكوا بالمسلك الذي ذكرناه من عند آخرهم. وما عندي أنه يخفى مدرك الحق الآن بعد هذا البيان على مسترشد)[2].

ويقول العز بن عبد السلام: (لو عمَّ الحرام الأرض بحيث

---

(١) مقاصد الشريعة (٣٨١).

(٢) الغياثي (٤٧٨ ـ ٤٧٩)، وينظر: السياسة الشرعية عند الجويني (٣٨٦ ـ ٣٨٧).

لا يوجد فيها حلال، جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجة، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورات؛ لأنه لو وقف عليها لأدى إلى ضعف العباد واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام، ولا يقطع الناس عن الحرف والصنائع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام.. وصور هذه المسألة أن يجهل المستحقين بحيث يتوقع أن يعرفهم في المستقبل، ولو يئسنا من معرفتهم لما تصورت هذه المسألة؛ لأنه يصير حينئذ للمصالح العامة، وإنما جاز تناول ذلك قبل اليأس من معرفة المستحقين؛ **لأن المصلحة العامة كالضرورة الخاصة**، ولو دعت ضرورة واحد إلى غصب أموال الناس لجاز له ذلك، بل يجب عليه إذا خاف الهلاك لجوع أو حر أو برد، وإذا وجب هذا لإحياء نفس واحدة، فما الظنّ بإحياء نفوس)[1].

وبهذا التقرير يتبيّن أن الشريعة الإسلامية راعت في التطبيق العام للنصوص ما لم تراعه في التطبيق الخاص، ولا يُشْكِل على هذا التقرير ما اعترض به شيخ الإسلام ابن تيمية على كلام الإمام الجويني ـ رحمهما الله ـ في الغياثي: (إن الحرام إذا طبّق الزمان وأهله، ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلاً..)، حيث قال ابن تيمية: (وهذا الذي قاله فرض محال لا يتصوّر)[2]؛ فإن محل اعتراض شيخ الإسلام ينصبّ حول استحالة حدوث هذه الصورة في أرض الواقع، وليس حول أصل القاعدة.

---

(١) قواعد الأحكام (٢/ ١٨٨).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٥٩٣).

على أنه يمكن الجمع بين اعتراض شيخ الإسلام وافتراض الإمام الجويني، بأن يقال: عموم الحرام على وجهين؛ **الأول**: عمومه لجزء من الأرض، **والثاني**: عمومه على جميع الأرض؛ فالأول محتمل الحدوث، والثاني محال لا يتصور[1]، ويدل على صحة هذا الجمع أن الزركشي عند تقريره لهذه القاعدة لم ينسب عموم الحرام إلى الأرض كلها، وإنما نسبه لجزء منها، فقال: (وإذا عمَّ الحرام قُطْراً بحيث لا يوجد فيه حلال إلا نادراً، فإنه يجوز استعمال ما يحتاج إليه، ولا يقتصر على الضرورة)[2].

رابعاً: ضابط الاستطاعة:

من المهم أن نستحضر ـ قبل الكلام عن ضابط الاستطاعة ـ ما سبق أن قرّرناه من أن مفهوم الاستطاعة الشرعية لا يعنى مطلق القدرة، بل يدخل فيه ما يقتضي رفع العنت والمشقة عن الناس؛ ولهذا فإنّ مقصد التيسير يلتقي مع مفهوم الاستطاعة الشرعية وهو مقصد مؤصل من الكتاب والسُّنَّة[3]، ويعتبر مفهوم المشقة أوسع من مفاهيم الضرورة والحاجة والحرج وعموم البلوى[4]. ومن ثَمَّ فسيكون تركيزنا في هذه الفقرة حول ضابط المشقة التي يُعذر بها المكلف في ترك المأمور أو فعل المحظور.

---

(١) ينظر: نظرية الضرورة الشرعية (٣٥٣).

(٢) المنثور في القواعد الفقهية (٢/ ٣١٧)، وينظر: الحاجة وأثرها في الأحكام (٢/ ٥٨٦ـ٥٩٠).

(٣) ينظر: تأثر الفتوى بمفهوم الاستطاعة والنوازل.

(٤) ينظر: قاعدة المشقة تجلب التيسير ليعقوب الباحسين (كتاب الحاجة) (٢٨)، الحاجة وأثرها في الأحكام (١/ ٦٨).

ويمكن مبدئيّاً أن نقسِّم المشاقّ المؤثرة في تخفيف التكليف إلى قسمين؛ **الأول**: المشاق التي ضبطها الشارع، وربطها بأسباب معينة، بحيث يدور حكم التخفيف معها وجوداً وعدماً. **والثاني**: المشاق التي لم يرد بشأنها من الشارع ضبط ولا تحديد، وهذا النوع من المشاق يُعتبر تحديدها وضبطها من الأهمية بمكان، وهناك العديد من المحاولات الأصولية لضبطها. وسوف نتناول هذين القسمين ـ فيما يلي ـ بشيء من الإيجاز والاختصار.

أما القسم الأول من المشاق، وهي التي ضبطها الشارع وربطها بأسباب محددة، فقد حصرها العلماء في سبعة أسباب، وأطلقوا عليها أسباب التخفيف، وهي: السفر والمرض والإكراه والنسيان والجهل والنقص و(العسر وعموم البلوى)[1]. والكلام عن جميع هذه الأسباب فيه طول يخرجنا عن مقصود البحث، وتفاصيل ذلك وشروطه تُعرف في كتب الفقه[2].

وأما القسم الثاني من المشاق، وهي التي لم يرِد من الشارع بشأنها ضبط ولا تحديد، فقد اجتهد العلماء في تقديم ضوابط لها، نكتفي منها بأهم هذه الآراء:

- **ضابط المشقة عند العز بن عبد السلام:**

يقسِّم العز بن عبد السلام المشقة إلى ضربين؛ **الضرب الأول**: مشقة لا تنفك عنها العبادة غالباً؛ كمشقة الوضوء والغسل

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (٧٧ ـ ٨٠).

(٢) ينظر: المفصل في القواعد الفقهية (٢٠٩ ـ ٢١٠).

مع شدة البرد، ومشقة الصوم في شدة الحرّ وطول النهار، فمثل هذه المشاق لا أثر لها في التخفيف؛ لأنها لو أثّرت لفاتت مصالح العباد والطاعات في جميع الأوقات أو غالبها، ولفات ما رُتّب عليها من المثوبات.

والضرب الثاني: مشقة تنفك عنها العبادات غالباً، وهي ثلاثة أنواع؛ **النوع الأول**: مشقة عظيمة فادحة؛ كمشقة الخوف على النفوس والأطراف ومنافعها، فهذه المشقة موجبة للتخفيف والترخيص؛ لأن حفظ المهج والأطراف لإقامة مصالح الدارين أولى من تعريضها للفوات في عبادة أو عبادات ثم تفوت أمثالها. **والنوع الثاني**: مشقة خفيفة؛ كأدنى وجع في إصبع أو أدنى صداع أو سوء مزاج خفيف، فهذا لا التفات إليه ولا تعريج عليه؛ لأن تحصيل مصالح العبادة أولى من دفع مثل هذه المشقة التي لا يؤبه لها. **والنوع الثالث**: مشاق واقعة بين هاتين المشقتين، مختلفة في الخفة والشدة؛ كالحمى الخفيفة ووجع الضرس اليسير، فما دنا منها من المشقة العليا أوجب التخفيف، وما دنا منها من المشقة الدنيا لم يوجب التخفيف. ولكن هناك من المشاق ما قد تتوسط بين الرتبتين بحيث لا تدنو من أحدهما، ففي هذه الحالة قد يتوقف فيها، وقد يرجح بعضها بأمر خارج عنها.

ثمّ ذكر ابن عبد السلام ثلاثة أمور تعين على ضبط المشقة، **فأما الأمر الأول**: فهو أنّ ما لا ضابط له ولا تحديد وقع الشرع على قسمين؛ الأول منهما: ما اكتفى فيه الشارع بكل ما تصدق عليه الحقيقة؛ كمن باع عبداً واشترط أنه كاتب أو نجار أو

خياط، حُمِل شرطه على أقلّ رتبة الكتابة والتجارة والخياطة.
والقسم الثاني: ما لم يُكتف بذلك، وهي المشاق المسقطة للعبادة؛ إذ لم يكتف الشارع في إسقاط العبادات بمسمّى المشاق، بل جعل لكل عبادة مرتبة معينة من المشقة لا تسقط العبادة إلا بها.

وأما الأمر الثاني: فهو أنّ المشاق المعتبرة شرعاً تختلف باختلاف رتب العبادات ومدى اهتمام الشارع بها، فما اشتدّ اهتمامه به من العبادات شُرِط في تخفيفه المشاق الشديدة، وما لم تعظم مرتبته في نظر الشارع لم يُشرط فيه المشاق الشديدة، فمثال ما كان اهتمام الشارع به شديداً التلفظ بكلمة الكفر وأكل الميتة؛ فإنهما لا يباحان إلا في حالة الضرورة. ومثال ما كان اهتمام الشارع به دون ذلك صلاة الجماعة؛ فلأنها سُنَّة جاز تركها بالأعذار الخفيفة.

وأما الأمر الثالث: فذكَر أنه لا وجه لضبط المشاق المتوسطة إلا بالتقريب؛ لأنّ ما لا يحدّ ضابطه لا يجوز تعطيله ويجب تقريبه، فالأولى في ضابط مشاق العبادات أن تضبط مشقة كل عبادة بأدنى المشاق المعتبرة في تلك العبادة، فإن كانت المشقة الحاصلة مثل المشقة التي اعتبرها الشارع أو أزيد ثبتت الرخصة بها، ولن يعلم التماثل إلا بالزيادة، إذ ليس في قدرة البشر الوقوف على تساوي المشاق، فإذا زادت إحدى المشقتين على الأخرى علمنا أنهما قد استويا فيما بينهما، فمثلاً الشارع اعتبر التأذي بالقمل مبيحاً للحلق في المناسك، فعلى هذا يكون

المرض مبيحاً للحلق إن كانت مشقته مماثلة لمشقة القمل.

وخلاصة ما ذكره ابن عبد السلام أن المشقة فيما لم يحدد له الشارع ضابطاً لا تُعتبر جالبة للتيسير، إلا إذا كانت منفكة عن العبادة غالباً، وكانت عظيمة فادحة أو قريبة منها، وأن التعرف على تلك المشاق يختلف باختلاف رتب العبادات واهتمام الشارع بها، وأنه لا بد للمشقة المعتبرة من أن تكون مماثلة لمشقة معتبرة للشارع في تلك العبادة[1].

ويتفق الإمام القرافي مع ما ذكره ابن عبد السلام في ضابط المشقة، فيقول: ما (لم يرد فيه الشرع بتحديد يتعيّن تقريبه بقواعد الشرع؛ لأن التقريب خير من التعطيل فيما اعتبره الشرع، فنقول: يجب على الفقيه أن يفحص عن أدنى مشاق تلك العبادة المعينة، فيحقّقه بنص أو إجماع أو استدلال، ثم ما ورد عليه بعد ذلك من المشاق مثل تلك المشقة أو أعلى منها جعله مسقطاً، وإن كان أدنى منها لم يجعله مسقطاً. مثاله: التأذي بالقمل في الحج مبيح للحلق.. فأيّ مرض آذى مثله أو أعلى منه أباح وإلا فلا، والسفر مبيح للفطر بالنص فيعتَبر به غيره من المشاق)[2].

- **ضابط المشقة عند الشاطبي:**

يبتدئ الشاطبي القول بأنَّ (الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، ولكن لا تسمى في العادة المستمرة مشقة،

---

(١) ينظر: قواعد الأحكام (٢/ ٩ ـ ١٧)، المفصل في القواعد الفقهية (٢١٧ ـ ٢٢١).

(٢) الفروق (١/ ١٢٠).

كما لا يسمى في العادة مشقة طلب المعاش بالتحرف وسائر الصنائع؛ لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد، بل أهل العقول وأرباب العادات يعدون المنقطع عنه كسلان، ويذمونه بذلك، فكذلك المعتاد في التكاليف)[1].

والضابط في التفريق بين المشقة المعتادة وغير المعتادة ـ عند الشاطبي ـ أنه إن كان العمل سيؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، أو إلى وقوع خلل في صاحبه في نفسه أو ماله، فالمشقة ههنا خارجة عن المعتاد، يقول الشاطبي: (يرجع الفرق بين المشقة التي لا تعدّ مشقة عادة، والتي تعدّ مشقة.. أنه إن كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، أو إلى وقوع خلل في صاحبه، في نفسه أو ماله، أو حال من أحواله، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد، وإن لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب، فلا يعدّ في العادة مشقة، وإن سميت كلفة، فأحوال الإنسان كلها كلفة في هذه الدار، في أكله وشربه وسائر تصرفاته، ولكن جُعل له قدرة عليها، بحيث تكون تلك التصرفات تحت قهره، لا أن يكون هو تحت قهر التصرفات، فكذلك التكاليف، فعلى هذا ينبغي أن يفهم التكليف وما تضمن من المشقة)[2].

---

(١) الموافقات (٢/ ٢١٤).

(٢) الموافقات (٢/ ٢١٤).

وخلاصة ضابط المشقة عند الشاطبي أن المشقات التي تقتضي التخفيف، ممّا لم يرد بشأنها شيء من الشارع، هي المشقات التي تكشف العادات والأعراف عن أنها خارجة عن المعتاد، بحيث تؤدي إلى انقطاع العمل، أو إلى وقوع خلل في صاحبه، في نفسه أو ماله، أو حال من أحواله[1]. وهذا الضابط هو المختار؛ فإن (كل ما ورد به الشرع مطلقاً، ولا ضابط له فيه، ولا في اللغة، يُرجع فيه إلى العرف)[2].

وقد استشكل القرافي أن يكون العرف ضابطاً للمشقة التي تجلب التيسر فيما لا نصّ فيه، وذكر أن الفقهاء يحيلون على العرف عند سؤالهم، مع أن الفقهاء أنفسهم من أهل العرف، فلو كان هناك عرف قائم لوجدوه معلوماً لهم، ولا تصح الإحالة على غير الفقهاء؛ لأنه ليس بعد الفقهاء من أهل العرف إلا العوام، ولا يصح تقليد العوام في الدين[3].

ولكن الشيخ محمد رشيد رضا في تفسيره تعقّب كلام القرافي، فقال: (واستشكل القرافي هذا الضابط فيما يسكتون عن بيانه وتحديده من العرف، وقال: إن الفقهاء من أهل العرف، وليس وراءهم من أهله إلا العوام الذين لا يؤخذ بقولهم ولا

---

(١) ينظر: المفصل في القواعد الفقهية (٢٢٣)، التأصيل الشرعي للاستطاعة (١٥١).

(٢) ينظر: القواعد النورانية (١٦٣)، الأشباه والنظائر للسيوطي (٩٨).

(٣) ينظر: الفروق (١/ ١٢٠)، المفصل في القواعد الفقهية (٢٢٣)، والقرافي قبل الشاطبي بقرن من الزمان، غير أن استشكاله هذا يمثّل اعتراضاً على ربط المشقة بالعرف، سواء عند الشاطبي أو عند من سبقه من الفقهاء.

رأيهم في الدين.. وأقول: فيما استشكله من نوط ما لم يرد في الشرع بالعرف، نظر ظاهر؛ فإن العلماء الذين ناطوا بعض المسائل بالعرف إنما وقع ذلك منهم أفذاذا في أثناء البحث أو التصنيف، ويجوز أن يجهل كل فرد منهم العرف العام في كثير من المسائل، وما اجتمع علماء عصر أو قطر للبحث عن عرف الناس في أمر ومحاولة ضبطه وتحديده ثم عجزوا عن معرفته، وأحالوا في ذلك على العامة. إن من العلماء الفقير البائس، والضعيف المُنّة (المنة، بالضم: القوة والجلد) والغني المترف والقوي الجلد، وغير ذلك، فيشق على بعضهم ما لا يشق على الجمهور، ويسهل على بعضهم ما لا يسهل على الجمهور؛ فالرجوع إلى العرف فيما يشق على الناس، وما لا يشق عليهم ضروري لا بد منه، وهو لا يعرف إلا بمعاشرة الناس وتعرف شؤونهم وأحوالهم).

إلى أن قال: (وما ذكره القرافي من التقريب محله ما لا نص فيه ولا عرف مما يقع للأفراد فيستفتون فيه، وأما نوط كل ما لا نص فيه بآراء الفقهاء، فهو الذي أوقع المسلمين في أشد الحرج والعسر من أمر دينهم، حتى صاروا يتسللون منه لواذاً، ويفرون من حظيرته زرافات وأفذاذاً، واستبدل حكامهم بشرعه قوانين الأجانب، وجعلوا لهم ولأنفسهم حق التشريع العام، ونسخ ما شاءوا من الحدود والأحكام)[1].

---

(١) تفسير المنار (٦/ ٢٢٤).

المبحث الثالث

قاعدة المصلحة

أولاً: مبدأ اعتبار المصالح:

المصلحة في اللغة هي المنفعة حقيقةً، وتطلق على ما يؤدي للنفع مجازاً[1]. وأما في الاصطلاح فهي جلب المنفعة الخالصة أو الراجحة، ودرء المفسدة الخالصة أو الراجحة[2]، وليس المراد بذلك مطلق جلب المنفعة أو دفع المفسدة، وإنما المراد بحسب مقصود الشارع، فـ(الناس قد يعدون الأمر منفعة وهو في نظر الشارع مفسدة، وبالعكس، فليس هناك تلازم بين المصلحة والمفسدة في عرف الناس وفي عرف الشارع)[3].

وتحكيم المصلحة والاحتجاج بها أصلٌ معتبرٌ، يرجع إلى الصحابة رضي الله عنهم، وهو أمرٌ متواترٌ عنهم، يقول الغزالي رحمه الله:

---

(١) ينظر: الصحاح (١/٣٨٣)، مقاييس اللغة مادة (٣/٣٠٣)، لسان العرب مادة (٢/٥١٦)، القاموس المحيط (٢٢٩)، مادة: (صلح)، نظرية المصلحة (٣ ـ ٤)، المصلحة عند الأصوليين (١/٥٨).

(٢) ينظر: المصلحة عند الأصوليين (٧٥ ـ ٨١)، نظرية المصلحة (٣ ـ ٤٣).

(٣) نظرية المصلحة (٩).

(الصحابة ﷺ هم قدوة الأمة في القياس، وعُلم قطعاً اعتمادهم على المصالح)[1]، ومن ثمَّ فيجب أن يكون الاجتهاد الفقهي قائماً على أساس الاستصلاح، وأن يكون فهم النصوص والاستنباط منها مبنيّاً على جلب المصالح ودرء المفاسد. وهذا معنى مراعاة المصلحة في المذهب المالكي، فهو ليس مجرد الأخذ بالمصلحة المرسلة حيث لا نص ولا قياس، بل هو استحضار المصلحة عند فهم النص[2].

وقد تضافرت نصوص العلماء على تقرير هذا المبدأ، يقول عز الدين بن عبد السلام ﵀: (والشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعتَ الله يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾؛ فتأمّل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيراً يحثك عليه أو شرّاً يزجرك عنه، أو جمعاً بين الحثّ والزجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثّاً على اجتناب المفاسد وما في بعض الأحكام من المصالح حثّاً على إتيان المصالح)[3]، ويقول: (التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم)[4].

ويقول ابن تيمية ﵀: (الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين

---

(١) المنخول (٤٥٣).

(٢) ينظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي (٧٤).

(٣) قواعد الأحكام (١/ ١١).

(٤) قواعد الأحكام (٢/ ٧٣).

وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما)[1]، ويقول أيضاً: (والشريعة تأمر بالمصالح الخالصة والراجحة؛ كالإيمان والجهاد؛ فإن الإيمان مصلحة محضة، والجهاد وإن كان فيه قتل النفوس فمصلحته راجحة، وفتنة الكفر أعظم فساداً من القتل، كما قال تعالى: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾ [البقرة: ٢١٧]. وتنهى عن المفاسد الخالصة والراجحة، كما نهى عن الفواحش ما ظهر منها وما بطن)[2].

ويقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى البعث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل)[3].

ويقول الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز)[4]، ويقول: (التكاليف مشروعة لمصالح العباد، ومصالح

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٤٨).
(٢) مجموع الفتاوى (٢٧/ ٢٣٠).
(٣) أعلام الموقعين (٣/ ١١).
(٤) الموافقات (٢/ ٥٢٠).

العباد إما دنيوية وإما أخروية، أما الأخروية: فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة؛ ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية: فإن الأعمال ـ إذا تأملتها ـ مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات)[1]، ويقول أيضاً: (إن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق)[2].

ويقول الطاهر بن عاشور رحمه الله: (وخلاصة القول أن الشريعة تحافظ أبداً على المصلحة.. سواءً كانت عامة أم خاصة.. ومتى تعارضت المصلحتان رجحت المصلحة العظمى؛ ولهذا قُدِّم القصاص على احترام نفس المقتص منه؛ لأن مصلحة القصاص عظيمة في تسكين ثائرة أولياء القتيل لتقع السلامة من الثارات، وفي انزجار الجناة عن القتل، وفي إزالة نفس شريرة من المجتمع)[3].

ثانياً: الفرق بين المصلحة التفسيرية والمصلحة التطبيقية:

يقسّم الأستاذ مصطفى الشلبي المصلحة من حيث التغيّر والثبات إلى نوعين؛ **أولهما**: المصلحة المتغيّرة بتغيّر الزمان والبيئات والأشخاص، **وثانيهما**: المصلحة الثابتة على مدى

(١) الموافقات (٥/ ١٧٨).

(٢) الموافقات (١/ ٢٢١).

(٣) مقاصد الشريعة (٢٩٦).

الأيام، ثم رتّب على هذا التقسيم أن المصلحة المتغيرة تُقدم على النص والإجماع، وذلك هو الأصل في المعاملات والعادات؛ إذ مصالحها غير ثابتة بل يلحقها التغيير والتبديل حسب الزمان والبيئات والأحوال، وأما المصلحة الثابتة فإن النص والإجماع يقدّمان عليها، وذلك في أبواب العبادات والمقدرات[١].

يقول الأستاذ مصطفى الشلبي: (وليس معنى أن المصلحة ترجح على النص إذا عارضته أنه يُعتبر مطلق المصلحة في مقابلة النص، ولو لم يكن إليها حاجة حتى يُخرج بتشريع المعاملات إلى اتباع الآراء وموافقة الرغبات.. إنما هو النصوص التي تتغير مصالحها، وأما النصوص التي لا تتغير مصالحها؛ كنصوص حلّ البيع والإجارة والرهن وحرمة الربا والغصب مثلاً، فلا عبرة بالمصلحة المظنونة في مقابلتها.. وأما المقدرات والأحكام التي ظاهرها التعبد؛ كمسألة الفروض في المواريث ومقادير الزكاة والعَدد في العِدد وموضع الذبح وما شاكل ذلك، فبعيد عن محل النزاع)[٢].

ويؤخذ على الأستاذ مصطفى الشلبي توسيعه لدائرة المصلحة المتغيرة في باب المعاملات، ومنشأ الخطأ عنده ـ فيما يظهر ـ أنه بَنَى هذا التوسع على دليل مركب لا يصح، وهو أن الأصل في المعاملات أنها معقولة المعنى، وما كان معقول المعنى فمصلحته

(١) ينظر: تعليل الأحكام (٢٨١ ـ ٣٢٣).

(٢) تعليل الأحكام (٣٠٠).

متغيرة في الجملة، ثم رتّب على ذلك أن الأصل في أبواب المعاملات المصلحة المتغيرة.

حيث يقول: (من المعلوم أن العبادات قصد بها الشارع منّا أولا وآخراً الامتثال ولا دخل لاعتبار المصالح فيها، دلّنا على ذلك الاستقراء أولاً، وثانياً: العبادات حق الشارع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمّاً وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له. وأما المعاملات فنظر الشارع إليها أولا من جهة تحصيل المصالح للأنام، وهو الأصل فيها، فالشارع توسّع في بيان العلل والمصالح في تشريع هذا النوع، عكس العبادات، **وهذا تنبيه منه سبحانه إلى أننا نسلك هذا الطريق ونسير بمعاملاتنا في وادي المصالح، ولا نجمد على المنصوص الذي ربما ورد لمصلحة خاصة وبطائفة خاصة وبإقليم خاص،** وحاش لشريعة الخلود أن تلزم الناس بهذا الإصر والأغلال التي صَرَّحتْ في موضع بأنه رُفع عنهم. إذا تمهّد هذا نقول: الأصل في تشريع المعاملات والمقصود منها أولا وبالذات هو تحصيل مصالح الناس، وترجيح المصلحة إذا خالفت النص الجزئي؛ لأن المخالف لا ينازع في أن الحكم المنصوص عليه واجب العمل به ما دام محصلا لمصلحته، ولا يلجأ إلى تغييره بحكم آخر محصل للمصلحة، إلا إذا أصبح الحكم الأول غير محصل لها)[١].

والضابط الصحيح في التفريق بين الأحكام الثابتة والأحكام

---

(١) تعليل الأحكام (٢٩٦ ـ ٣٠٠) بتصرف؛ لتقريب المعنى بين يدي القارئ.

المتغيرة في الشريعة هو ما ذكرناه غير مَرَّةٍ من أن الأحكام المتغيرة محصورة ـ من حيث الأصل ـ في ثلاثة مجالات رئيسة؛ **المجال الأول**: مسائل ثبتت أحكامها بنص خاص أو ما في حكم النص الخاص، لكن من شأن هذه الأحكام ألا تبقى على حال، بل يتغير الحكم فيها تبعاً لتغير مناطه. والتغير هنا ليس في المعنى الذي شُرع من أجله الحكم ولكن في تطبيقه. **والمجال الثاني**: مسائل تبتت أحكامها بنص خاص أو ما في حكم النص الخاص، ولكن وجدت حاجة أو ضرورة تمنع من تطبيقه، وهو ما يعرف بالأحكام الاستثنائية. **والمجال الثالث**: ما لم يرد بشأنه نص خاص أو ما في معناه، وهي الأحكام المبنية على المصالح المرسلة والقواعد الكلية ومقاصد الشريعة. وما عدا ذلك فهو من الأحكام الثابتة.

غير أننا نقول: إن أصل تقسيم الأستاذ مصطفى الشلبي للمصلحة إلى ثابتة ومتغيرة صحيحٌ في الجملة، وهو ما نريد تأصيله في هذه الفقرة بالتفريق بين المصلحة التفسيرية والمصلحة التطبيقية، حيث إن مرادنا بالمصلحة التفسيرية؛ أي: المصلحة التي تؤثر في فهم النص، وبالمصلحة التطبيقية؛ أي: المصلحة التي تؤثر في تطبيق النص، ويترتب على هذا التفريق تأصيل مسألة التعارض بين النص والمصلحة.

ومن ثَمَّ فإن مجال عمل المصلحة التفسيرية هو الأحكام الثابتة، ومجال عمل المصلحة التطبيقية هو الأحكام المتغيرة[1]،

(١) سبق تأصيل الفرق بين الأحكام الثابتة والأحكام المتغيرة في الفصل الأول من هذا البحث.

ويترتب على ذلك أن من شأن المصلحة التفسيرية الثبات والدوام، ومن شأن المصلحة التطبيقية التغير والتبدل، وسوف نعرض ـ فيما يلي ـ بعض الأمثلة التي توضح الفرق بين المصلحة التفسيرية والتطبيقية.

من الأمثلة على المصلحة التفسيرية: تخصيص العلماء للغرر المنهي عنه في الحديث بالغرر الكثير، فقد جاء في صحيح مسلم[١] عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: نهى رسول الله عن بيع الحصاة، وعن بيع الغرر. فكلمة الغرر في الحديث تدلّ على العموم، ولكنّ العلماء أخرجوا الغرر اليسير من النهي؛ لأن المصلحة تدعوا إليه[٢].

يقول الحافظ بن عبد البر رحمه الله: (وجملة معنى الغرر: أنه كل ما يتبايع به المتبايعان مما يدخله الخطر والقمار وجهل معرفة المبيع والإحاطة بأكثر صفاته، فإن جهل منها اليسير أو دخلها الغرر في القليل ولم يكن القصد إلى مواقعة الغرر، فليس من بيوع الغرر المنهي عنها؛ لأن النهي إنما يتوجه إلى من قَصَد الشيء واعتمده)[٣].

ويقول الشاطبي رحمه الله: (وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر، وذكر منه أشياء؛ كبيع الثمرة قبل أن تزهى، وبيع حبل الحبلة، والحصاة وغيرها. وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع

---

(١) برقم (١٥١٣).

(٢) ينظر: نظرية المصلحة عند الشاطبي (٧٥ ـ ٧٨).

(٣) الكافي في فقه أهل المدينة (٢/ ٧٣٥).

علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه؛ كبيع الجوز واللوز والقسطل في قشرها، وبيع الخشبة والمغيّبات في الأرض، والمقاثي كلها، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب؛ كالديار، والحوانيت المغيبة الأسس، والأنقاض، وما أشبه ذلك مما لا يحصى ولم يأت فيه نص بالجواز، ومثل هذا لا يصح فيه القول بالمنع أصلا؛ لأن الغرر المنهي عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غرراً متردداً بين السلامة والعطب؛ **فهو مما خص بالمعنى المصلحي، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرده)**[1].

(ومن هذا الباب: أن مالكاً يجوِّز بيع المغيَّب في الأرض؛ كالجزر واللفت وبيع المقاثي جملة، كما يجوِّز هو والجمهور بيع الباقلاء ونحوه في قشره. ولا ريب أن هذا هو الذي عليه عمل المسلمين من زمن نبيهم ﷺ وإلى هذا التاريخ، ولا تقوم مصلحة الناس بدون هذا، وما يُظَنّ أن هذا نوع غرر فمثله جائز في غيره من البيوع؛ لأنه يسير والحاجة داعية إليه)[2].

ومن ذلك أيضاً قول مالك رحمه الله: إن المرأة الزانية لا تغرّب، وفي هذا تخصيص لعموم قوله ﷺ: «**البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة**»[3]، ووجه ذلك عند مالك: أن المرأة عورة، وفي نفيها تضييع لها وتعريض للفتنة، ولهذا نُهيت عن السفر مع غير

(١) الموافقات (٣/ ٤١٨).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٣٤٦).

(٣) صحيح مسلم برقم (١٦٩٠).

محرم[1]. (والأمثلة على هذا أكثر من أن تحصى، فحيثما تنقلنا في كتب الفقه، سنجد التفسير المصلحي والتوجيه المصلحي لنصوص القرآن الكريم والسُّنَّة)[2].

يقول الدكتور حسين حامد حسان: (وقد يَنصُّ الشارع على حكم واقعة، دون أن يدل النص على المصلحة التي قصد بالنص تحقيقها. ويجد الفقيه أن فهم النص، وتحديد مضمونه، ونطاق تطبيقه، يتوقف على معرفة هذه المصلحة، فعند ذلك يجتهد الفقيه في التعرف على هذه المصلحة أو الحكمة أو العلة أو الوصف المناسب، مسترشداً بما عرف من عادة الشرع وتصرّفه في الأحكام، مستعيناً بروح الشريعة، وعللها المنصوصة، وقواعدها أو مصالحها المستنبطة، فإذا ما توصّل لهذه الحكمة، وتعرّف على تلك المصلحة، **فسّر النص على ضوئها، وحدد نطاق تطبيقه على أساسها**)[3].

وقد ينفر بعض الناس من هذه العبارة، وقد يتوجّسون منها خيفة ـ كما يقول الدكتور أحمد الريسوني ـ؛ (ولهذا أبادر فأقول: إنني لا أفعل أكثر من تقدير أمر واقع مستقر في عمل الفقهاء جميعاً، باستثناء الظاهرية. وأعني بذلك أن تفسير الفقهاء للنصوص، واستنباطهم منها، تُستحضر فيه وتستصحب المعاني والحكم والمصالح التي يعمل الشرع على تحقيقها ورعايتها، وهو

(١) ينظر: المقدمات الممهدات (٣/ ٢٥٢)، بداية المجتهد (٤/ ٢١٩).
(٢) نظرية المقاصد عند الشاطبي (٢٩٢).
(٣) نظرية المصلحة (٢٣).

ما يكون له أثره في فهم النص وتوجيهه والاستنباط منه، فقد يصرف النص عن ظاهره، وقد يقيّد أو يخصص، وقد يعمم وظاهره الخصوصية)[1].

وأما المصلحة التطبيقية، فقد سبقت أمثلتها في مبحث الشواهد الشرعية من الفصل الأول، بما يغني عن إعادتها هنا، ولكن بقي الكلام عن الأثر المترتب على هذا التفريق بين المصلحة التفسيرية والمصلحة التطبيقية، وهو تأصيل التعارض بين النص والمصلحة.

تعارض المصلحة مع النص لا يخلو من حالين؛ إما أن تعارض المصلحةُ فهمَ النص وإما أن تعارض تطبيقه؛ **فالمصلحة التي تعارض تطبيق النص، يجوز أن يكون التعارض كليّاً**، وهو ما يسمّى بالاجتهاد التحقيقي، أو تحقيق المناط، أو فقه الواقع، أو فقه التنزيل، ونحو ذلك من العبارات. وفي هذه الحالة يجب تقديم المصلحة التطبيقية ـ المعتبرة شرعاً ـ على النص إذا كان يترتب على العمل بالنص مفسدة أعظم، ولكن على سبيل الاستثناء لا الدوام. ونصوص العلماء في تقرير هذا المعنى كثيرة جداً، أكتفي هنا بتقريرات شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

يقول ابن تيمية رحمه الله: (كثير من الناس يستشعر سوء الفعل ولا ينظر إلى الحاجة المعارضة له التي يحصل بها من ثواب الحسنة ما يربو على ذلك؛ بحيث يصير المحظور مندرجاً في

(١) نظرية المقاصد عند الشاطبي (٢٩١).

المحبوب أو يصير مباحاً إذا لم يعارضه إلا مجرد الحاجة، كما أن من **الأمور المباحة؛ بل والمأمور بها إيجاباً أو استحباباً: ما يعارضها مفسدة راجحة تجعلها محرمة أو مرجوحة؛** كالصيام للمريض، وكالطهارة بالماء لمن يخاف عليه الموت.. **وعلى هذا الأصل يبنى جواز العدول أحياناً عن بعض سُنَّة الخلفاء، كما يجوز ترك بعض واجبات الشريعة وارتكاب بعض محظوراتها للضرورة**، وذلك فيما إذا وقع العجز عن بعض سنتهم، أو وقعت الضرورة إلى بعض ما نهوا عنه؛ بأن تكون الواجبات المقصودة بالإمارة لا تقوم إلا بما مضرته أقل)[1].

ويقول: (إذا اجتمع محرمان لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما، لم يكن فعل الأدنى في هذه الحال محرماً في الحقيقة، وإن سمى ذلك ترك واجب وسمى هذا فعل محرم باعتبار الإطلاق لم يضر، ويقال في مثل هذا: **تَرَك الواجب لعذر وفَعَل المحرم للمصلحة الراجحة أو للضرورة أو لدفع ما هو أحرم**)[2].

ويقول: (إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم؛ فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب وإن تضمن سيئات عظيمة، وأقوام قد ينظرون إلى السيئات فيرجحون الجانب الآخر وإن ترك حسنات عظيمة، والمتوسطون

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/٣٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٥٧/٢٠).

الذين ينظرون الأمرين، قد لا يتبين لهم أو لأكثرهم مقدار المنفعة والمضرة، أو يتبين لهم، فلا يجدون من يعنيهم العمل بالحسنات وترك السيئات لكون الأهواء قارنت الآراء.. فينبغي للعالم أن يتدبر أنواع هذه المسائل، **وقد يكون الواجب في بعضها: العفو عند الأمر والنهي في بعض الأشياء، لا التحليل والإسقاط، مثل أن يكون في أمره بطاعة فعلاً لمعصية أكبر منها، فيترك الأمر بها دفعاً لوقوع تلك المعصية، مثل أن ترفع مذنباً إلى ذي سلطان ظالم، فيعتدى عليه في العقوبة ما يكون أعظم ضرراً من ذنبه، ومثل أن يكون في نهيه عن بعض المنكرات تركاً لمعروف هو أعظم منفعة من ترك المنكرات، فيسكت عن النهي خوفاً أن يستلزم ترك ما أمر الله به ورسوله مما هو عنده أعظم من مجرد ترك ذلك المنكر.**

فالعالم تارة يأمر، وتارة ينهى، وتارة يبيح، وتارة يسكت عن الأمر أو النهي أو الإباحة؛ كالأمر بالصلاح الخالص أو الراجح، أو النهي عن الفساد الخالص أو الراجح، وعند التعارض يرجح الراجح ـ كما تقدم ـ بحسب الإمكان، فأما إذا كان المأمور والمنهي لا يتقيد بالممكن، إما لجهله، وإما لظلمه، ولا يمكن إزالة جهله وظلمه؛ فربما كان الأصلح الكف والإمساك عن أمره ونهيه، كما قيل: إن من المسائل مسائل جوابها السكوت، كما سكت الشارع في أول الأمر عن الأمر بأشياء والنهي عن أشياء حتى علا الإسلام وظهر)[1]. وغير ذلك من النصوص الكثيرة جداً

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٧ ـ ٥٩).

لابن تيمية رحمه الله في تقرير أن المصلحة التطبيقية ـ **المعتبرة شرعاً** ـ يجب تقديها على النص الجزئي إذا ترتب على العمل بالجزئي مفسدة زائدة[1].

وأما المصلحة التي تعارض فهم النص، فلا يجوز أن يكون التعارض كليّاً بالاتفاق[2]؛ **لأن التعارض الكلي يؤدي إلى إبطال النص بالكلية، وقد اعتبر ابن تيمية** رحمه الله ذلك نسخا للشريعة بالرأي؛ إذ لا معنى للنسخ إلا اختصاص كل زمان بشريعة، والواجب أن الحكم الشرعي لا يُرفع إلا بخطاب[3].

أما التعارض الجزئي بين المصلحة التفسيرية والنص، فهذا مقولٌ به وفاقاً ـ كما يقول الغزالي[4] ـ، (ومراده بـ(مقولٌ به وفاقاً) أي: من حيث الفروع الفقهية، لا من حيث التنظير والتأصيل)[5]، وقد سبق معنا ـ قريباً ـ ضرب بعض الأمثلة من تصرفات الفقهاء وتقريراتهم في أثر المصلحة التفسيرية في فهم النص.

ثالثاً: ضابط المصلحة:

قسّم العلماء المصلحة إلى تقسيمات عدّة باعتبارات مختلفة،

---

(١) ينظر على سبيل المثال: مجموع الفتاوى (٢٠/٤٨ ـ ٦١)، المنتخب من كتب شيخ الإسلام (١٩٤ ـ ٢١٧).

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي (٣/ ٢٤٤)، أثر تعليل النص على دلالته (٧٤)، الاجتهاد في مورد النص (١٣٩).

(٣) المسودة في أصول الفقه (٢٢٧ ـ ٢٢٨).

(٤) ينظر: شفاء الغليل (٨٣).

(٥) المصلحة عند الأصوليين (٢٦٠).

ورتّبوا على هذه التقسيمات بعض النتائج المهمة في ضبط قانون المصلحة في الشرع[1]، وفيما يلي سنعرض لأهم هذه التقسيمات بشيء من الإيجاز[2]:

التقسيم الأول: أقسام المصلحة من حيث اعتبار الشارع لها، وهو أهم تقسيمات المصلحة الشرعية، حيث تنقسم المصلحة بهذا الاعتبار عند جمهور الأصوليين إلى ثلاثة أنواع؛ **الأول**: مصلحة شهد لها الشارع بالاعتبار، ويفسرون ذلك بوجود أصل شرعي يشهد لنوع المصلحة أو جنسها؛ كتضمين السارق قيمة المسروق وإن أقيم عليه الحدّ؛ زجراً له عن العدوان، فهذه مصلحة شرعية شهد الشارع لنوعها، وهو الحكم بالضمان على الغاصب لتعديه. وكإعطاء شارب الخمر حكم القاذف؛ إقامة لمظنة القذف ـ وهو الشرب ـ مقام القذف، فهذه مصلحة شرعية شهد الشارع لجنسها، وهو إقامة الخلوة مقام الزنا في الحرمة.

والنوع الثاني: مصلحة شهد الشارع ببطلانها، ويفسرون ذلك بوجود نص يناقض المصلحة المتوهمة، ومثّلوا لذلك بفتوى أحد الفقهاء لملك جامع في نهار رمضان بالصوم بدلاً من العتق،

---

(١) نظرية المصلحة (١٥ ـ ٤٢).

(٢) التفصيل في ضوابط المصلحة ليس محله في هذا البحث، والمراد هنا إعطاء جمل أساسية في ضبط باب المصلحة الشرعية، وللاستزادة حول ضوابط المصلحة يُنظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور (٢٨٣ ـ ٢٨٦)، ضوابط المصلحة (١٢٦ ـ ٣٣٢)، فقه المصلحة (٢١ ـ ٢٧)، الثبات والشمول (٣٨١ ـ ٤٠٧)، قاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة (٢٦ ـ ٢٨)، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (٤٣٤).

ووجه ذلك أن الملك لا ينزجر عن انتهاك حرمة الصوم بعتق الرقبة؛ لأنه واجد للرقبة على الدوام.

والنوع الثالث: مصلحة لم يشهد الشارع ببطلانها ولا باعتبارها، ومعنى ذلك أنه ليس هناك نص يشهد بالاعتبار لنوع هذه المصلحة ولا لجنسها، وقد أنكر الغزالي وجود هذا النوع من المصلحة؛ إذ لا يُتصور أن توجد واقعة مسكوت عنها في الشرع؛ لأن هذا يتضمن أن الله قد ترك الناس سدى، وهذا خلاف ما أخبر به الشارع ﷻ.

وأهمية هذا التقسيم تظهر في التفريق بين المصالح التي يُحتجّ بها ويفرّع على أساسها، وهي المصالح التي شهد الشارع لنوعها أو جنسها، وبين المصالح التي لا يجوز الاحتجاج بها ولا التعويل عليها، وهي التي شهد الشارع ببطلانها.

التقسيم الثاني: أقسام المصلحة من حيث مراتبها، وهي ثلاثة أنواع أيضاً؛ **الأول**: المصلحة الضرورية، وهي التي (لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين)[1]، وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل.

والنوع الثاني: المصلحة الحاجيّة، وهي ما افتقر (إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج

---

(١) الموافقات (٢/ ١٧ ـ ١٨).

والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين ـ على الجملة ـ الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة؛ كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر، وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً، وما أشبه ذلك)[1].

والنوع الثالث: المصلحة التحسينيّة، وهي (الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق)[2]، فهذه المصلحة ليست ضرورية للحفظ على المقاصد الكلية، ولا يلزم من عدم اعتبارها حرج شديد، ولا مشقة زائدة، ولكنها تجري مجرى التحسين والتزيين.

وقد ذكر الأصوليون أن كل مرتبة من هذه المراتب الثلاث يلحق بها وينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة لها، بحيث لو فرضنا فقده لم يخلّ بحكمتها الأصلية، ومثلوا لذلك بأمثلة كثيرة يُرجع لها في كتب الأصول[3].

وتظهر أهمية هذا التقسيم في الترجيح بين المصالح المتعارضة، فالمصلحة الضرورية مقدمة على المصلحة الحاجية،

(١) الموافقات (٢/ ٢١ ـ ٢٢).
(٢) الموافقات (٢/ ٢٢).
(٣) ينظر: الموافقات (٢/ ٢٤).

والحاجية مقدمة على التحسينية، بل وتختلف درجات المصلحة الضرورية نفسها، فمصلحة الدين تُقدّم على مصلحة النفس، والنفس على العقل، والعقل على النسل، والنسل على المال، وهكذا الحال في المصلحة الحاجية والتحسينية.

التقسيم الثالث: أقسام المصلحة من حيث الشمول، وهي ثلاثة أنواع كذلك؛ **الأول**: المصلحة العامة في حق كافة الخلق، ويمثلون لذلك بمصلحة قتل المبتدع الداعي إلى بدعته إذا غلب على الظن ضرره وصار ذلك الضرر كليّاً. **والنوع الثاني**: المصلحة التي تتعلق بأغلب الناس، ويمثلون لذلك بمصلحة تضمين الصنّاع، فالتضمين مصلحة لعامة أرباب السلع، وليسوا كل الأمة، ولا كافة الخلق. **والنوع الثالث**: المصلحة المتعلقة بشخص معين في واقعة نادرة؛ كالمصلحة القاضية بفسخ نكاح زوجة المفقود.

وتظهر أهمية هذا التقسيم في الترجيح بين المصالح المتعارضة أيضاً، حيث قرر علماء الشريعة أنه في كل موضع تعارضت فيه مصلحة عامة ومصلحة خاصة، فإن المصلحة العامة تُقدّم، وعلى هذا الأساس قدّم العلماء مصلحة أرباب السلع على مصلحة بعض الصنّاع الذين يمكن أن يكون هلاك السلع من دون تعدٍّ منهم ولا تقصير، فقالوا بتضمين الصنّاع إذا غلب التعدي والتقصير على مجموع الصنَّاع.

وأختم هذه الفقرة بكلمة جامعة للدكتور حسين حامد حول

ضابط المصلحة المرسلة، حيث يقول: (المصلحة المرسلة مصلحة اعتبرها الشارع وشهدت لها نصوصه وأخذت من مجموع أدلته، فهي مصلحة لا تعدم الأصول الشرعية ولا فرق بينها وبين القياس، إلا أن القياس شهد فيه النص لعين المصلحة، والمصلحة المرسلة شهدت النصوص الكثيرة لجنسها، والأصول الكثيرة إذا اجتمعت على معنى واحد وأفادت فيه القطع، فإن هذا المعنى لا يقل قوة عن المعنى الذي شهد نص واحد لعينه، إذا أريد إرجاع مصلحة جزئية إلى هذا المعنى.. وعلى ذلك فإنه يلزم للمجتهد الذي يدعي أن هناك مصلحة توجب إعطاء الواقعة حكماً معيناً أن يثبت أن لهذه المصلحة جنساً اعتبره الشارع بنصوص شرعية، وأن يقدم النصوص، وإلا فهو تشريع منه بالرأي وقول بالتشهي وهو ابتداع في الدين، وكل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد، كما قال الرسول ﷺ)[1].

---

(١) نظرية المصلحة (٦٥ ـ ٦٦).



خاتمة

يمكن تلخيص أبرز النتائج الواردة في البحث في النقاط التالية:

١ ـ التمييز الواضح في الشريعة الإسلامية بين قواعد فهم النص وقواعد تطبيقه، بحيث تختص قواعد الفهم بالأحكام الثابتة، وتختص قواعد التطبيق بالأحكام المتغيرة. وهناك العديد من الشواهد الشرعية الدالة على هذا الأصل.

٢ ـ للتمييز بين قواعد الفهم وقواعد التطبيق فائدتان أساسيّتان؛ **أولاهما**: حفظ معاني الشريعة الثابتة من أن يطالها التحريف والتبديل، **وثانيهما**: التوازن في تطبيق النصوص الشرعية بين طائفتين: طائفة جمدت على النصوص، وطائفة سوّغت من الأحكام ما ينافي حكم الله ورسوله ﷺ.

٣ ـ وجود مسافة بين النص وتطبيقه، غير أن هذه المسافة ليست ثابتة على هيئة واحدة، بل تتغير بحسب المكان والزمان

والحال، فتارة تقترب وتارة تبتعد؛ وفقاً للعوارض الطارئة على المكلف.

٤ ـ الفرق الجوهري بين قواعد الفهم وقواعد التطبيق: أن قواعد الفهم مطلقة من تأثيرات الزمان والمكان والحال، في حين أن قواعد التطبيق مقيّدة بذلك. ويترتب على هذا الفرق أن نتائج قواعد الفهم أحكامٌ ثابتة، ونتائج قواعد التطبيق أحكامٌ متغيرة.

٥ ـ يقتصر أثر الواقع في النص على ترجيح بعض المعاني على بعض، ولا يقوى على إنشاء معانٍ جديدة للنص. وبعبارة أخرى: الواقع يبصِّر ولا يفسِّر.

٦ ـ أهل الاختصاص في فهم النص هم: علماء الشريعة فقط، وأهل الاختصاص في تطبيق النص هم: علماء الشريعة إضافة إلى خبراء الواقع؛ حيث يختص علماء الشريعة بالجانب الشرعي من المسألة، ويختص الخبراء بالجانب الواقعي منها.

٧ ـ تُستمد قواعد الفهم من أصلين عظيمين هما: اللغة العربية ومقاصد الشريعة، وتُستمد قواعد التطبيق من مصدرين أصيلين هما: السيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين.

٨ ـ تحقيق المناط بمعناه الواسع يتساوى مع مفهوم تطبيق النص، وذلك أن معنى تحقيق المناط عند الأصوليين: فقه تنزيل الحكم الشرعي على الواقع، وهذا هو مفهوم تطبيق النص.

٩ ـ الفرق بين النسخ والتدرج: أن النسخ أداة من أدوات تفسير النص، والتدرج أداة من أدوات تطبيق النص، وبالتالي فإن

عدم التمييز بين النسخ والتدرج يُعدّ مظهراً من مظاهر عدم التمييز بين قواعد الفهم وقواعد التطبيق.

١٠ ـ يختلف التدرج التبليغي عن التدرج التطبيقي من وجهين؛ **الأول**: أن التدرج في الخطاب لا يكون عامّاً، بل يختص ببعض الأمكنة وببعض الأحوال، بخلاف التدرج في التطبيق فقد يكون عامّاً في الأزمنة والأمكنة. **والوجه الثاني**: أن مجالات عمل التدرج التبليغي أضيق من مجالات التدرج التطبيقي.

١١ ـ التدرج يقع على جميع مسائل الشريعة دون استثناء؛ إذ التدرج إنما يستمد مشروعيته من قاعدتي الاستطاعة والمصلحة، وهاتان القاعدتان شاملتان لجميع مسائل الدين، غير أن شروط إجراء التدرج في أصول الشريعة أضيق من شروط إجرائه في فروعها.

١٢ ـ هناك فرق بين الاستطاعة الطبيعية والاستطاعة الشرعية التي هي مناط التكليف؛ فالاستطاعة الطبيعية تعني مطلق القدرة، والاستطاعة الشرعية تعني القدرة المشروطة بالمصلحة.

١٣ ـ راعت الشريعة في التطبيق العام للنصوص ما لم تراعه في التطبيق الخاص، حيث جعلت شرط الاستطاعة في حق عموم الناس أكثر تسامحاً منه في حق الأفراد؛ وفقاً للقاعدة الشرعية التي تقول: الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة.

١٤ ـ في الشريعة نوعان من المصالح: مصالح تفسيرية،

وهي التي تؤثر في فهم النص، ومصالح تطبيقية، وهي التي تؤثر في تطبيق النص. ويترتب على هذا التفريق تأصيل مسألة التعارض بين النص والمصلحة.

١٥ ـ تعارض النص مع المصلحة لا يخلو من حالين: إما أن تعارض المصلحةُ فهمَ النص، وإما أن تعارض تطبيقَه، فالمصلحة التي تعارض فهم النص لا يجوز أن يكون التعارض كليّاً بالاتفاق؛ لأن التعارض الكلي يؤدي إلى إبطال النص بالكلية. وأما المصلحة التي تعارض تطبيق النص فيجوز أن يكون التعارض كليّاً، وفي هذه الحالة تُقدم المصلحة التطبيقية على النص، إذا كان يترتب على العمل بالنص مفسدة أعظم.

والحمد لله أولاً وآخراً..

قائمة المصادر والمراجع

١ ـ **القرآن الكريم.**

٢ ـ **الإبهاج في شرح المنهاج**، لعلي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٦٥هـ) وابنه عبد الوهاب (ت٧٧١هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

٣ ـ **الآثار**، لمحمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ)، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤ ـ **أثر تعليل النص على دلالته**، لأيمن علي صالح، دار المعالي، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٥ ـ **الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع**، لعبد الله بن بيّه، دراسة منشورة في الموقع الرسمي للشيخ عبد الله بن بيّه وفي موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين وغير ذلك من المواقع الإلكترونية.

٦ ـ **الاجتهاد في مورد النص**، لنجم الدين قادر كريم الزّنكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٧ ـ **الاجتهاد المقاصدي**، لنور الدين مختار الخادمي، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٨ ـ **الاجتهاد: النص الواقع المصلحة**، لأحمد الريسوني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

٩ ـ **أجنحة المكر الثلاثية**، لعبد الرحمٰن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة الخامسة، ١٤٠٧هـ.

١٠ ـ **الأحكام السلطانية**، لأبي الحسن علي بن محمد البصري البغدادي المشهور بالماوردي (ت٤٥٠هـ)، دار الحديث، القاهرة.

١١ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، لأبي الحسن علي بن محمد الآمدي (ت٦٣١هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق.

١٢ ـ **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام**، لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي (٦٨٤هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

١٣ ـ **الإحكام والتقرير لقاعدة المشقة تجلب التيسير**، لعدنان محمد أمامة، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

١٤ ـ **إحياء علوم الدين**، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، دار المعرفة، بيروت.

١٥ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، لمحمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، تحقيق: أحمد عزو، دار الكتاب العربي.

١٦ ـ **أسئلة الثورة**، لسلمان بن فهد العودة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

١٧ ـ **الاستقامة**، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

١٨ ـ **الإسلام عقيدة وشريعة**، لمحمود شلتوت (ت١٣٨٣هـ)، دار الشروق، مصر، ٢٠٠٧م.

١٩ ـ **أسنى المتاجر وبيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر**، لأحمد بن يحيى الونشريسي (ت٩١٤هـ)، تحقيق: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٢٠ ـ **الأشباه والنظائر**، لأبي الفضل عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

٢١ ـ **الأشباه والنظائر**، لزين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري المعروف بابن نجيم (ت٩٧٠هـ)، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

٢٢ ـ **الأشباه والنظائر**، لمحمد بن عمر بن مكي بن عبد الصمد بن المرحل المعروف بابن الوكيل (ت٧١٦هـ)، تحقيق: أحمد العنقري وعادل الشويخ، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

٢٣ ـ **الاعتصام**، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت٧٩٠هـ)، تحقيق: سليم الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٢٤ ـ **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي المعروف بابن القيم (ت٧٥١هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٢٥ ـ **الأعمال الكاملة**، لعبد الرحمٰن الكواكبي (ت١٣٢٠هـ)، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، مصر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.

٢٦ ـ **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي المعروف بابن القيم (ت٧٥١هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض.

٢٧ ـ **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن عبد السلام ابن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: ناصر العقل، دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة السابعة، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

٢٨ ـ **الإمامة العظمى عند أهل السُّنَّة والجماعة**، لعبد الله بن عمر الدميجي، دار طيبة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

٢٩ ـ **الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي**، لفهد بن صالح العجلان، دار كنوز إشبيليا، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

٣٠ ـ **البحر الزخار (مسند البزار)**، لأبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار (ت٢٩٢هـ)، تحقيق: محفوظ الرحمٰن زين الله وعادل بن سعد وصبري عبد الخالق الشافعي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة النبوية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م ٢٠٠٩م.

٣١ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، لأبي عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت٧٩٤هـ)، دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٣٢ ـ **بدائع السلك في طبائع الملك**، لأبي عبد الله محمد بن علي الأصبحي الأندلسي (ت٨٩٦هـ)، تحقيق: علي النشار، وزارة الإعلام، العراق، الطبعة الأولى.

٣٣ ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي (ت٥٩٥هـ)، دار الحديث، القاهرة.

٣٤ ـ **البدع والنهي عنها**، لأبي عبد الله محمد بن وضاح المرواني القرطبي (ت٢٨٦هـ)، تحقيق: عمرو عبد المنعم سليم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مكتبة العلم، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٣٥ ـ **البرهان في أصول الفقه**، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ)، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٣٦ ـ **البرهان في علوم القرآن**، لأبي عبد الله محمد بن بهادر بن محمد الزركشي (ت٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ.

٣٧ ـ **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن عبد السلام ابن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٣٨ ـ **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت٥٢٠هـ)، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٣٩ ـ **بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام**، لأبي الحسن علي بن محمد بن عبد الملك المعروف بابن القطان الفاسي (ت٦٢٨هـ)، تحقيق: الحسين أيت سعيد، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٤٠ ـ **تأثر الفتوى بمفهوم الاستطاعة والنوازل المستجدة**، لعبد الله بن بيّه، دراسة منشورة في موقع الإسلام اليوم الإلكتروني.

٤١ ـ **التأصيل الشرعي للاستطاعة في ضوء مقاصد التشريع ودورها في ضبط إصدار الأحكام**، لوائل محمد عربيات، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الخامس، العدد (٣/ب)، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

٤٢ ـ **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام**، لإبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون (ت٧٩٩هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٤٣ ـ **التبصرة في أصول الفقه**، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٤٤ ـ **تحرير الإنسان وتجريد الطغيان**، لحاكم المطيري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٤٥ ـ **تحقيق المناط وأثره في اختلاف الفقهاء**، لعصام صبحي صالح شرير، رسالة ماجستير من الجامعة الإسلامية بغزّة، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

٤٦ ـ **تخصيص العموم بالعُرْف وأثره في الفروع الفقهية**، لماهر حامد الحولي، مجلة الجامعة الإسلامية بغزّة، المجلد الثامن عشر، العدد الثاني، ٢٠١٠م.

٤٧ ـ **التدرج في تطبيق الشريعة: المفهوم والرؤية**، لأحمد سالم، مقالة منشورة في مجلة البيان، العدد (٢٩٧)، جمادى الأولى، ١٤٣٣هـ.

٤٨ ـ **التدرج في تطبيق الشريعة**، لمحمد عبد الغفار الشريف، اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، إدارة البحوث والمعلومات، سلسلة تهيئة الأجواء، الإصدار العاشر، ١٤١٦هـ.

٤٩ ـ **التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة**، لفهد بن صالح العجلان، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.

٥٠ ـ **تصرفات الرسول (بالإمامة: الدلالات المنهجية والتشريعية**، لسعد الدين العثماني، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠٠٢م.

٥١ ـ **التعليق على السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، لمحمد بن صالح العثيمين (ت١٤٢١هـ)، مدار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٥٢ ـ **تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية**، لعادل الشويخ، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٥٣ ـ **تعليل الأحكام**، لمحمد مصطفى شلبي، مطبعة الأزهر، ١٩٤٧هـ.

٥٤ ـ **تفسير الراغب الأصفهاني**، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، تحقيق: محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب، جامعة طنطا، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٥٥ - **تفسير القرآن العظيم**، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي محمد سلامة، دار طيبة، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٥٦ - **تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم)**، لمحمد رشيد بن علي رضا (ت١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.

٥٧ - **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، لمحمد أديب الصالح، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٥٨ - **التقرير والتحبير**، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن محمد المعروف بأمير الحاج (ت٨٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٥٩ - **تهذيب التهذيب**، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ.

٦٠ - **تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان (تفسير السعدي)**، لعبد الرحمٰن بن ناصر السعدي (ت١٣٧٦هـ)، تحقيق: عبد الرحمٰن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٦١ - **الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية**، لعابد بن محمد السفياني، رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى بمكة المكرمة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٦٢ ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (ت٣١٠هـ)، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

٦٣ ـ **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**، لأب الفرج عبد الرحمٰن بن شهاب الدين البغدادي ثم الدمشقي المشهور بابن رجب (ت٧٩٥هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٦٤ ـ **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.

٦٥ ـ **الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقها على المذهب الراجح**، لعبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة السادسة، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٦٦ ـ **الحاجة وأثرها في الأحكام**، لأحمد بن عبد الرحمٰن الرشيد، كنوز إشبيليا، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

٦٧ ـ **حاضر العالم الإسلامي الواقع والتحديات**، لعفاف سيد صبرة ومصطفى محمد الحناوي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٦٨ ـ **الحرية أو الطوفان: دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية**، لحاكم المطيري، ٢٠٠٣م.

٦٩ ـ **الحكم وقضية تكفير المسلم**، لسالم البهنساوي، دار البشير، عمّان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م.

٧٠ ـ **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت٤٣٠هـ)، دار السعادة، مصر، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.

٧١ ـ **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، لفتحي الدريني، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

٧٢ ـ **الخطاب السياسي في القرآن: السلطة والجماعة ومنظومة القيم**، لعبد الرحمٰن تاج، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

٧٣ ـ **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، لعلي حيدر، تعريب: المحامي فهمي الحسيني، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٧٤ ـ **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٩م.

٧٥ ـ **رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)**، لمحمد أمين بن عمر ابن عبد العزيز الشهير بابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٧٦ ـ **الرسالة**، لأبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس الشافعي المطلبي (ت٢٠٤هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٤٠م.

٧٧ ـ **روضة الناظر وجنة المناظر**، لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، مؤسسة الريان، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٧٨ ـ **زاد المعاد في هدي خير العباد**، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي المعروف بابن القيم (ت٧٥١هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة السابعة والعشرون، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

٧٩ ـ **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**، لمحمد هشام البرهاني، دار الفكر، دمشق، تصوير عن الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٨٠ ـ **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، لأبي عبد الرحمٰن محمد بن ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.

٨١ ـ **السُّنَّة التشريعية وغير التشريعية**، لمحمد الطاهر بن عاشور وعلي الخفيف ومحمد سليم العوّا ومحمد عمارة، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠١م.

٨٢ ـ **سنن ابن ماجه**، لأبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (ت٢٥٧هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.

٨٣ ـ **سنن أبي داود**، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت.

٨٤ ـ **سنن الترمذي،** لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، مطبعة البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٩٥هـ ـ ١٩٧٥م.

٨٥ ـ **سنن الدارقطني،** لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت٣٨٥هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.

٨٦ ـ **سنن سعيد بن منصور،** لسعيد بن منصور الخرساني (ت٢٢٧هـ)، تحقيق: حبيب الرحمٰن الأعظمي، الدار السلفية، الهند، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٢م.

٨٧ ـ **السنن الكبرى،** لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٨٨ ـ **سنن النسائي (المجتبى)،** لأبي عبد الرحمٰن أحمد بن شعيب بن علي النسائي (ت٣٠٣هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٨٩ ـ **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية،** لعبد الوهاب خلاف، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٥٠هـ.

٩٠ ـ **السياسة الشرعية حالة غياب حكم إسلامي عن ديار المسلمين،** لأحمد محيي الدين صالح، دار السلام، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

الطحاوي (ت٣٢١هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥، هـ ـ ١٩٩٤م.

٩٦ ـ **شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى)**، لمنصوربن يونس بن إدريس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٩٧ ـ **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد ببغداد، بعناية رئاسة ديوان الأوقاف بالجمهورية العراقية، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧١م.

٩٨ ـ **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن عبد السلام ابن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الحرس الوطني السعودي.

٩٩ ـ **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٠٠ ـ **صحيح البخاري**، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٠١ ـ **صحيح مسلم**، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٠٢ ـ **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**، لعبد الله بن بيّه، دار المنهاج، جدة، الطبعة الثانية، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.

١٠٣ ـ **ضوابط الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة وتطبيقاتها على الاجتهادات المعاصرة**، لوليد صلاح الدين الزير، بحث منشور في مجلة جامعة دمشق الاقتصادية والقانونية، المجلد (٢٦)، العدد الأول، ٢٠١٠م.

١٠٤ ـ **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، لمحمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، الطبعة السادسة، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

١٠٥ ـ **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، لعبد الرحمٰن حسن حبنّكة الميداني (ت١٤٢٥هـ)، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

١٠٦ ـ **الطرق الحكمية**، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي المعروف بابن القيم (ت٧٥١هـ)، مكتبة دار البيان.

١٠٧ ـ **عارضة الأحوذي في شرح صحيح الترمذي**، لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي (ت٥٤٣هـ)، دار الفكر.

١٠٨ ـ **العقيدة الطحاوية**، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت٣٢١هـ)، شرح وتعليق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

١٠٩ ـ **عوامل السعة والمرونة**، ليوسف القرضاوي، اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، سلسلة تهيئة الأجواء (١)، ٢٠٠٢م.

١١٠ ـ **غريب الحديث**، لأبي عبيد القاسم بن سلّام الهروي البغدادي (ت٢٢٤هـ)، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.

١١١ ـ **غريب الحديث**، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٦٧هـ)، تحقيق: عبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ.

١١٢ ـ **الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم**، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني المعروف بإمام الحرمين (ت٤٧٨هـ)، تحقيق: عبد العظيم بن محمود الديب، مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.

١١٣ ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

١١٤ ـ **فتح المجيد شرح كتاب التوحيد**، لعبد الرحمٰن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب (ت١٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السُّنَّة المحمدية، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م.

١١٥ ـ **الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)**، لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي (٦٨٤هـ)، دار عالم الكتب.

١١٦ ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، مكتبة الخانجي، القاهرة.

١١٧ ـ **فقه الثورة مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي**، لأحمد الريسوني، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

١١٨ ـ **فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين**، لسعد بن مطر العتيبي، دار الهدي النبوي، مصر، دار الفضيلة، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

١١٩ ـ **فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة**، لحسين حامد حسان، المعهد الإسلامي للبحوث، والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية، ١٤١٣هـ.

١٢٠ ـ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي (ت١٣٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

١٢١ ـ **في الاجتهاد التنزيلي**، لبشير بن مولود جحيش، سلسلة كتاب الأمة (٩٣)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر.

١٢٢ ـ **في فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسُّنَّة**، ليوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

١٢٣ ـ **في فقه التدين فهماً وتنزيلاً**، لعبد المجيد النجار، سلسلة كتاب الأمة (٢٢)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر.

١٢٤ ـ **قاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**، لناصر بن محمد الغامدي، دار طيبة الخضراء، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.

١٢٥ ـ **قاعدة العادة محكمة**، للدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

١٢٦ ـ **القاموس المحيط**، لأبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

١٢٧ ـ **القبس شرح موطأ مالك بن أنس**، لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي (ت٥٤٣هـ)، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

١٢٨ ـ **القراءة الجديدة للنص الديني**، لعبد المجيد النجار، مركز الراية للتنمية الفكرية، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

١٢٩ ـ **قواطع الأدلة في الأصول**، لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (ت٤٨٩هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

١٣٠ ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، لأبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩١م.

١٣١ ـ **قواعد الاستنباط من ألفاظ الأدلة عند الحنابلة وآثارها الفقهية**، لعبد المحسن بن عبد العزيز الصويغ، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

١٣٢ ـ **القواعد النورانية الفقهية**، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: أحمد الخليل، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٣٣ ـ **القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة**، لناصر بن عبد الله الميمان، مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٣٤ ـ **قول أهل الخبرة في الفقه الإسلامي**، فواز بن صادق القايدي، رسالة ماجستير من جامعة أم القرى، ١٤١٨هـ ـ ١٤١٩هـ.

١٣٥ ـ **الكافي في فقه أهل المدينة**، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي (ت٤٦٣هـ)، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

١٣٦ ـ **كتاب العين**، لأبي عبد الرحمٰن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت١٧٠هـ)، تحقيق الدكتورين: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

١٣٧ ـ **كشاف القناع عن متن الإقناع**، لمنصور بن يونس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، دار الكتب العلمية.

١٣٨ ـ **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، لعبد العزيز بن أحمد البخاري (ت٧٣٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي.

١٣٩ ـ **لسان العرب**، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

١٤٠ ـ **مباحث في علوم القرآن، منّاع القطان**، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

١٤١ ـ **مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة**، لعبد الحميد متولي، دار المعارف، الطبعة الأولى.

١٤٢ ـ **مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي، يوسف بن عبد الله احميتو، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.**

١٤٣ ـ **مجموعة رسائل ابن عابدين**، لمحمد أمين بن عمر ابن عبد العزيز الشهير بابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)، دون معلومات طباعية.

١٤٤ ـ **مجموع فتاوى ابن عثيمين**، لمحمد بن صالح العثيمين (ت١٤٢١هـ)، جمع: فهد بن ناصر السليمان، دار الوطن، ١٤١٣هـ.

١٤٥ ـ **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم (ت١٣٩٢هـ)، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.**

١٤٦ ـ **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمٰن بن تمام بن عطية الأندلسي (ت٥٤٢هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٤٧ ـ **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، لعبد القادر بن بدران الدمشقي (ت١٣٤٦هـ)، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١م.

١٤٨ ـ **المدخل إلى السياسة الشرعية**، لعبد العال أحمد عطوة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

١٤٩ ـ **المستدرك على الصحيحين**، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

١٥٠ ـ **المستصفى**، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

١٥١ ـ **مسند الإمام أحمد**، لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

١٥٢ ـ **مسند الشاميين**، لأبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م.

١٥٣ ـ **مسند أبي داود الطيالسي**، لأبي داود سليمان بن داود الفارسي البصري الطيالسي (ت٢٠٤هـ)، تحقيق: محمد التركي، دار هجر، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

١٥٤ ـ **المسودة في أصول الفقه**، لآل تيمية: عبد السلام ابن تيمية (ت٦٥٢هـ) عبد الحليم-ابن تيمية (ت٦٨٢هـ) أحمد ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي.

١٥٥ ـ **المشاركات السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية**، لمحمد يسري إبراهيم، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى للهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

١٥٦ ـ **مشكاة المصابيح**، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله التبريزي (ت٧٤١هـ)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م.

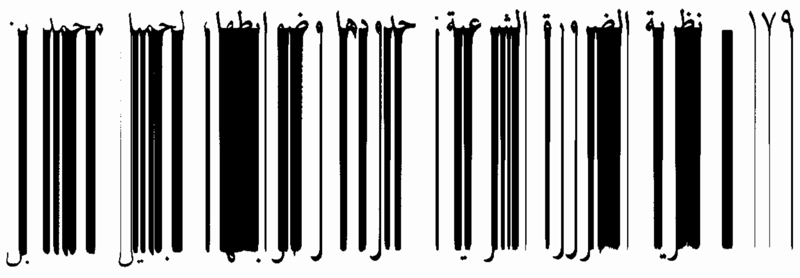
الرازي (ت٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

١٦٢ ـ **معيار العلم في المنطق،** لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، مع شرح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

١٦٣ ـ **المفردات في غريب القرآن،** لأبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

يوسف الجزري (ت٨٣٣هـ)، تحقيق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، تصوير دار الكتب العلمية.

١٧٨ ـ **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي،** لحسين حامد حسان، مكتبة المتنبي، القاهرة، ١٩٨١م.


١٧٩ ـ **نظرية الضرورة الشرعية: حدودها وضوابطها**، لجميل محمد بن
مبارك، دار الوفاء، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٨٠ ـ **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، لأحمد الريسوني، مكتبة الهداية، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

١٨١ ـ **نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**، لأبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

١٨٢ ـ **نهاية المطلب في دراية المذهب**، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني المعروف بإمام الحرمين (ت٤٧٨هـ)، تحقيق: عبد العظيم بن محمود الديب، دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م.

١٨٣ ـ **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، لمحمد صدقي بورنو، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

١٨٤ ـ **يسألونك عن الشريعة**، لصلاح الصاوي، الجامعة الدولية بأمريكا اللاتينية، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.